لَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً

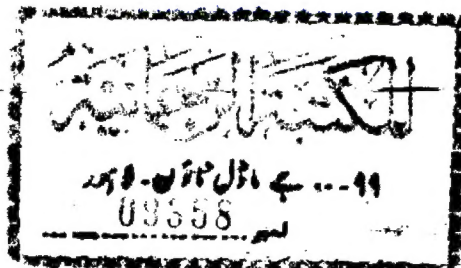
حیاتِ

حضرت امام ابُو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

سوانحی مُرقّع ○ عصری پس منظر ○ عمیق اجتہادات ○ عالمگیر تفقّہ

○ تالیف: ——— شیخ مُحمّد ابُو زہرہ (قاہرہ مصر)
○ ترجمہ: ——— پروفیسر غلام احمد حریری
○ تنقیح تحقیق تعلیق: ابوالطیب مُحمّد عطاءُ اللہ حنیف

ناشر

ملک سنز ○ تاجران کُتب کارخانہ بازار ○ فیصل آباد

تالیف : ـــــــ شیخ محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ : ـــــــ مولانا غلام احمد حریری پروفیسر سرگودھا یونیورسٹی شعبہ اسلامیات

تنقیح، تحقیق، تعلیق : ـــــــ مولانا ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی

طابع : ـــــــ ملک سنز، فیصل آباد

مطبع : ـــــــ

ناشر : ـــــــ ملک سنز، فیصل آباد

تاریخ اشاعت : ـــــــ بار سوم ـــــــ ۱۹۸۳ء

تعداد : ـــــــ (۶۰۰) چھ سو (آفسٹ ایڈیشن ملک سنز نے پہلی بار شائع کیا ہے)

قیمت : ـــــــ ۲۴۰ روپے

واحد تقسیم کار

کشمیر بکڈپو چنیوٹ بازار فیصل آباد

فون نمبر:- 640320

طبع فی المطبعۃ العربیۃ
۳۰ ۔ لیک روڈ ۔ بالمقابل منشی چیمبر پرانی انارکلی ۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

فہرست تنقیحات و تعلیقات مہمہ

اس مقولہ پر بحث کہ "محدث عطار ہوتا ہے اور فقیہ طبیب"

اکابر محدثین کے حدیث و فقہ میں جامع ہونے کی روشن دلیل

صدیق اکبرؓ کی خلافت تقریباً نص پر مبنی تھی

افضلیت صدیقؓ پر اجماع صحابہؓ

حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے "تلاعن" کی کہانی رافضیوں کی گھڑنت ہے

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ سے افضل قرار دئے گئے ہیں

یہ غلط ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ خلافت کو اولادِ فاطمہؓ کا حق سمجھتے تھے۔

مندرجہ متن کہانی علمائے سلف کو بدنام کرنے کے لیے گھڑی گئی۔

تقلیل روایت کی نسبت فاروق اعظمؓ کی طرف سنداً صحیح نہیں برتقدیر صحت اسکی توجیہ

محدثین کا طریقۂ تنقید روایات

موضوع روایتوں کی علامتیں اور ان کی تحقیقِ انیق

فقہائے کوفہؒ کے رائے پر زیادہ اعتماد کرنے کی وجہ

ضعیف حدیث کے بارے میں امام احمد وغیرہ کے مذہب کی تحقیق

امام مالکؒ "اہلحدیث" تھے وہ اہل الرائے نہیں

فقہائے مالکیہ کی دو قسمیں اہلِ حدیث واہل الرائے

صحیح حدیث بجائے خود "اصل" ہے کسی وجہ سے بھی اس کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

صحیح حدیث کی حیثیت میں اہل حدیث کا موقف۔

صحیح حدیث کی قطعیت

بقول شاہ ولی اللہؒ صحیحین کی حیثیت گرانے والا مبتدع ہے۔

قاعدہ عامہ یا اصل قرآنی (او رایت!) سے تعارض حدیث کی بحث اور شاطبی وغیرہ مالکی فقہاء کی تقریروں پر عملی نقد

"اصل قطعی" سے حدیث کے تعارض میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد

پروفیسر محمد ابوزہرہ لاء کالج فواد یونیورسٹی قاہرہ مصر کی قابلِ احترام شخصیت اور ان کی بیش بہا تصانیف کے اُردو تراجم، پاکستانی حضرات کے لیے اب نئے نہیں۔ ۱۹۵۶ء میں جب سے کتاب "حیات امام احمد بن حنبل" المکتبۃ السلفیہ لاہور نے بڑی آب وتاب سے شائع کی، اُردو دان طبقہ ان سے متعارف ہوگیا ہے اس سے قبل صرف وہی عربی دان حضرات انہیں کچھ جانتے تھے جن کو عربی جرائد ومجلات میں آپ کے پرمغز علمی مقالات کے مطالعہ کا موقع ملا تھا۔

جنوری ۱۹۵۸ء میں جب پنجاب یونیورسٹی نے لاہور میں عالمی مجلس مذاکرہ اسلامیہ منعقد کی اور صاحب موصوف بہ نفس نفیس اس میں تشریف لائے تو شائقین کو براہِ راست ان سے ملنے اور ان کے ارشادات عالیہ سننے کا شرف حاصل ہوا۔ مجلسِ مذاکرہ میں کی گئی بعض تقریروں سے اندازہ ہوا کہ آپ نہ صرف ایک بلند پایہ فقیہ، زبردست صاحبِ علم اور ایک عدیم النظیر خطیب ہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی اپنے اندر حرارتِ ایمانی اور بے پناہ دینی غیرت وحمیت بھی رکھتے ہیں۔ مجلس مذاکرہ میں بعض پاکستانی تجدد زدہ الحاد پسند طبقہ اور فتنۂ انکارِ حدیث کے سربراہوں کو جس طرح آپ نے آڑے ہاتھوں لیا اہل علم کی ایک کثیر جماعت اس کی زندہ گواہ ہے۔

عربی زبان میں اعاظم رجال کی سیرت وسوانح کی تاریخ خاصی پرانی ہے اس زمرہ میں ملوک وسلاطین علماء وفضلاء ائمہ دین، زہاد وصوفیاء سبھی شامل ہیں۔ پروفیسر ابوزہرہ نے اس صنفِ تصنیف میں بڑا مفید کام کیا ہے اور ائمہ دین کی الگ الگ شخصیتوں پر ایک ایک

ضخیم کتاب لکھ ڈالی ہے۔

اردو داں طبقہ کی خوش قسمتی سے یہ کتابیں عربی سے اردو ترجمہ ہو کر شائع ہو رہی ہیں اور پاکستان کے تعلیم یافتہ طبقہ میں انہیں بڑا حسن قبول حاصل ہوا ہے چنانچہ "حیات امام احمد بن حنبلؒ" "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ" (ہر دو طبع کردہ المکتبہ السلفیہ لاہور) "حیات امام مالکؒ" "حیات امام شافعیؒ" زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر مقبولِ خاص و عام ہو چکی ہیں۔ حیات حضرت امام ابو حنیفہؒ اب آپ کے ہاتھوں میں پہنچ رہی ہے۔ یہ کتب درحقیقت موصوف کے وہ لیکچرز ہیں جو انہوں نے فواد یونیورسٹی لا کالج میں فقہ تخصص (SPECIALISATION) کرنے والے طلبا کو اسلامی قانون پڑھاتے وقت دیئے۔ یہ لیکچرز انہوں نے بڑی دیدہ ریزی اور جانکاہی سے مرتب کئے اور ائمہ عظام کی سیرت و سوانح تعلیم و تربیت، شیوخ و اساتذہ سے لے کر ان کی فقہ کے خصوص و ممیزات، اصول و قواعد، ارتقائی تاریخ، سیاسی پس منظر اور اثرات و نتائج تک کوئی چیز تشنۂ تکمیل نہ چھوڑی۔ ممکن ہے خالص ذاتی قسم کے بعض معمولی حالات ان کتابوں میں نہ ملیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اصل مقصدِ تدوین ہر امامؒ کے فقہی پایہ اور ان کی فقہ کی ممتاز خصوصیات کو اجاگر کرنا ہے جیسا کہ اپنی کتاب "مالک، حیاتہ، وعصرہ۔ آراءہ وفقہہ" کے مقدمۂ طبع ثانی میں انہوں نے لکھ دیا ہے انما دراستہ الفقیہ دراستہ لمنھاجہ الفقھی اولا بالذات ولحیاتہ وبیئتہ ثانیا وبالعرض او علی وجہ التبعیۃ۔ ص ۵

مقام حیرت و استعجاب ہے کہ شیخ ابو زہرہ کی کتابوں میں جس کتاب کو ترتیب زمانی کے لحاظ سے صرف دوسرا درجہ حاصل تھا اور جسے پاکستان میں ارادت مندان امام ابو حنیفہؒ کی کثرتِ تعداد کے پیشِ نظر سب سے پہلے منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونا چاہیئے تھا مگر وہی تاخیر سے دوچار ہوئی۔ تاہم بمصداق "ہر چہ بقامت بدیر آید درست آید"۔ المکتبہ السلفیہ نے بتوفیقہ تعالےٰ اس اہم کتاب کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور بڑی آن بان اور قابلِ رشک اہتمام کے ساتھ بہت تھوڑے وقت میں منصۂ شہود پر لانے میں وہ کامیاب ہو گیا ہے۔

امام ہمامؒ اپنے لاتعداد اوصاف و ممیزات اور گوناگون خصائص و محامد کی بنا

پر بلاشبہ اعاظم رجال میں سے تھے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول آپ کے بارے میں کس قدر حقیقت پر مبنی معلوم ہوتا ہے من اراد ان یتبحر فی الفقہ فھو عیال علی ابی حنیفۃ (جو فقہ میں پوری مہارت حاصل کرنا چاہے وہ ابوحنیفہؒ کا ہو کر رہے گا)۔ محدث ابن معین کا قول ہے۔ القراءۃ عندی قراءۃ حمزۃ والفقہ فقہ ابی حنیفۃ (قابل تعریف قرأت حمزہ کی ہے اور فقہ ابوحنیفہؒ کی)

امام خطیب بغدادیؒ امام نوویؒ، حافظ ابن حجر عسقلانی، ابن حجر مکی، جلال الدین سیوطیؒ، یافعیؒ شعرانی، ایسے محدثین و مؤرخین اور فقہاء نے اپنی تصانیف میں امام کی شان میں جو اقوال مدحیہ نقل کئے ہیں اگر ان سب کو جمع کر دیا جائے تو بقول مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم اچھی خاصی کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ مندرجہ بالا ائمہ دین کی بلند پایہ عمومی تواریخ کے علاوہ خصوصی طور پر آپ کے حالات و سوانح میں مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیلات کشف الظنون (کالم ۱۸۳۶-۱۸۳۹ ج ۲) وغیرہ سے معلوم کی جا سکتی ہیں۔

ان مصنفین میں سے حافظ ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادیؒ (متوفی ۴۶۳ھ) کے متعلق ایک بات صاف کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔

حافظ خطیب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں آپ کے ناقدین کا کلام کیوں نقل کیا ہے لیکن یہ معترض حضرات، متقدم محدثین کے عموماً اور حافظ خطیب کے خصوصاً طرزِ تصنیف سے شاید ناواقف ہیں۔ رجال میں ان بلند مرتبہ مصنفین کا اصول تصنیف یہ تھا کہ متعلقہ شخصیت کے متعلق تصویر کے دونوں رخ ذکر کر دیتے تھے جن کو وہ اس دیانتداری سے نقل کرتے تھے کہ ہر قولِ مدح و قدح کو باسند لاتے تھے تاکہ تحقیق و تنقید سے کھرے کھوٹے سے الگ کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

علاوہ ازیں امام خطیبؒ کا یہ طریقہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مختص نہیں بلکہ اکثر ائمہ دین کے تذکروں میں ایسا ہی کیا ہے۔ حضرت امامؒ کے تذکرہ میں بھی انھوں نے یہی کیا ہے کہ پہلے حضرتؒ کے مناقب و محامد بڑی تفصیل اور کثرت سے (از ص ۳۲۵ تا ۳۶۸ ج ۱۳)

دل کھول کر ذکر کیئے ہیں ـــــ واضح رہے کہ حضرتؒ کے مناقب نویسوں کا سب سے بڑا ماخذ تاریخ بغداد ہی ہے۔ اس کے بعد دوسری طرف کے اقوال نقل کرنے سے قبل ان الفاظ میں معذرت کر دی ہے۔

ونحن ذاکروها بمشیة الله تعالیٰ ومعتذرون علی من وقف علیها وکره سماعها بان ابا حنیفة عندنا مع جلالته قدره اسوة غیره من العلماء الذین دون ذکرهم فی هذا الکتاب واوردنا اخبارهم وحکینا اقوال الناس فیهم علی تباینها والله الموفق للصواب۔ (تاریخ بغداد ص ۳۶۹ ج ۱۳)

حق تو یہ تھا کہ اس معذرت کے بعد امام خطیبؒ پر کم از کم غصہ نہ کیا جاتا لیکن ہُوا یہ کہ حضرت امام سے عقیدت کے جوش میں ـــــ جو معتدل رہے تو قابل تعریف بلکہ ضروری ہے ـــــ بعض لوگ بے چارے خطیب کی توہین و تنقیص ـــ بلکہ دوسرے محدثین کی بھی ـــــ کے درپے چلے آرہے ہیں حالانکہ سنجیدہ اور محقق اہل علم نے خطیب کا عذر قبول کیا ہے چنانچہ حضرتؒ کے مناقب نویس ابن حجر مکیؒ نے اپنی کتاب الخیرات الحسان ـــــ جس کے حوالے آئندہ کتاب میں آپ کی نظر سے گزریں گے ـــــ کی ۳۹ویں فصل میں تاریخ بغداد کے ان مندرجات پر علمی نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے خطیبؒ کی غرض حضرت امامؒ کی تنقیص اور آپ کے مرتبہ کو معاذاللہ گرانا ہرگز نہ تھا اس لیے کہ اس نے مادحین کا کلام پہلے اور بڑی تفصیل و کثرت سے ذکر کیا ہے اعلم انه لم یقصد بذلك انتقاصه ولا حط مرتبته بدلیل انه قدم کلام المادحین واکثر منه ومن نقل ماثره ثم عقبه بذکر کلام القادحین الخ علامہ ابن حجر مکیؒ کی یہ عبارت مقدمۃ التعلیق الممجد (ص ۳۲) میں نقل فرمائی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہُوا کہ مولانا عبدالحیؒ یہ عذر قبول فرما رہے ہیں۔

مناقب الامام ابی حنیفہؒ میں مصنفہ کتابوں میں بعض مقامات پر آپ کی مدح وستائش اغراق ومبالغہ کی حدود میں داخل ہو کر قصیدہ خوانی کا رنگ اختیار کر گئی ہے۔ بلاشبہ ابو زہرہ کی تصنیف کا مصدر و ماخذ بھی یہی قدیم عربی کتب ہیں مگر وہ ان کتب سے

مواد لیتے وقت خذ ما صفا ودع ما کدر کے زریں اصول پر عمل کرتے ہیں۔ جو چیز لیتے ہیں اسے اچھی طرح سے چھان پھٹک کر دیکھتے ہیں اور تحقیق کے ترازو میں تول کر اسکے کمزور پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اعتدال، عدم تعصب، وسعتِ نظر اور غیر جانبداری ابوزہرہ کی تصانیف کا طرّہ امتیاز ہے۔ آپ نے متعدد ائمۂ دین کے سوانح پر بڑی جاندار کتابیں لکھیں مگر آپ کی کوئی تصنیف تعصب اور تنگ نظری سے داغدار نہیں ہونے پائی۔

دورِ حاضر میں جیسا کہ گروہی عصبیت کا سکہ جاری ہے ہر فرقہ اپنے مذہبی پیشوا کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہے اور دوسروں کی تحقیر و تنقیص کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتا۔ ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنا اپنا گروہی شعار سمجھا جاتا ہے۔ تکفیر و تفسیق کی گرم بازاری ہے۔ ان ظروف و احوال میں ابوزہرہ ایسے وسیع المطالعہ، بے تعصب اور منبحر فقیہ کی کتب کا مطالعہ بیش بہا فوائد کا موجب ہو سکتا ہے۔

شیخ ابوزہرہ کی تصانیف کی افادیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ائمۂ دین کے سیر و سوانح کے آزادانہ مطالعہ سے تقلیدی جمود ٹوٹتا اور اصل سرچشمۂ ہدایت کتاب و سنت کے اتباع کا جذبہ ابھرتا ہے۔ ائمہ دین کی تعلیم بھی یہی تھی۔ علامہ شعرانیؒ المیزان الکبریٰ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں۔

حرام من لم یعرف دلیلی ان	جو شخص میری دلیل سے ناآشنا ہے
یفتی بکلامی وکان اذا افتی یقول	اسے میرے کلام سے فتویٰ دینا حرام
هذا رأی ابی حنیفة وهو احسن ما	ہے فتویٰ صادر کرتے وقت ارشاد فرماتے
قدرنا علیه فمن جاء باحسن منه	کہ یہ میری ذاتی رائے ہے جو اپنی حد تک
فهو اولی بالصواب وکان یقول	سب سے بہتر ہے اگر اس سے عمدہ
ایاکم واراء الرجال.	قول مل سکے تو وہ زیادہ قرینِ صحت
(المیزان الکبری ص۸۵	ہے فرمایا کرتے تھے۔ لوگوں کی رائے
طبع مصر)	سے احتراز کیجئے

نیز فرمایا

ایاکم والقول فی دین اللہ تعالیٰ	خدا کے دین میں عقلی ڈھکوسلوں سے
بالرأی وعلیکم باتباع السنۃ	پرہیز کیجئے۔ سنت کا دامن نہ چھوڑیئے
فمن خرج عنہا ضل (المیزان الکبریٰ	کیونکہ جو سنت کی حدود سے نکلا
ص ۵۰ طبع مصر)	وہ گمراہ ہوا۔

بنابریں پروفیسر ابوزہرہ کی یہ تصنیف اردو لٹریچر میں بیش بہا اضافہ کی موجب ہے امام ابوحنیفہؒ کی سیر و سوانح پر اردو زبان میں معیاری کتب کی بے حد کمی ہے دعوے سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب اُردو زبان میں اپنے موضوع پر منفرد اور یکتا ہے۔ مولانا شبلی مرحوم کی سیرۃ النعمان اپنے مخصوص انداز کی خوب کتاب تھی اور اس وقت امام ہمامؒ کے متعلق اتنے مواد کا ایک جا مل جانا بھی مُغتنمات میں سے تھا مگر اب زمانہ اس دور سے کئی منزلیں آگے بڑھ چکا ہے۔ دورِ حاضرہ میں سیرت نویسی اور نقد و جرح کا فن بحد ترقی کر گیا ہے اور اب پرانی تکنیک اس کا ہاتھ نہیں دے سکتی۔ یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ ابوزہرہ دورِ حاضر کے مصنف ہیں اور موجودہ دور کے تقاضوں سے کلیۃً بہرہ ور ہیں لہٰذا ان کی کتاب ہر لحاظ سے جامع اور جملہ اوصاف و کمالات کی حامل ہے۔ سیرۃ النعمان کے علاوہ اردو لٹریچر میں مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم کی کتاب " امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی" اور چند ایک چھوٹی موٹی کتابیں ملتی ہیں مگر ان میں سے کوئی کتاب بھی امام کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط نہیں۔ بہر کیف پروفیسر ابوزہرہ کی کتاب ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ آراءہ و فقہہ حضرت امامؒ کے حالات اور علوم و معارف کے متعلق نادر معلومات کا گنجینہ ہے اور اُردو لٹریچر میں اس کے تنقیحی ترجمہ کا اضافہ لاتعداد فوائد کا موجب ہے۔

المکتبۃ السلفیہ نے محنت شاقہ و توجہ خاصہ سے اس کتاب کو اور بھی مفید تر بنا دیا کہ اس میں آیات قرآنیہ کے حوالے دے دیئے اور احادیث و آثار کی تخریج و تحقیق کی۔ اس کے علاوہ تنقیحی حواشی سے کتاب کو مزین کیا جو مصنف کے متعدد مسامحات کی نشاندہی اور بہت سے تاریخی و تحقیقی مباحث پر مشتمل ہیں۔

ان حواشی کا وہ حصہ بالخصوص بڑی اہمیت وافادیت کا حامل ہے جس میں حدیث پاک کے متعلق ایسے مغالطوں کا ازالہ کیا گیا ہے جن میں جناب مصنف کے علاوہ موجودہ دور کے بہت سارے لوگ تو غلط فہمی سے مبتلا ہیں مگر الحاد پسند طبقہ اور منکرین حدیث کے لیے وہ چور دروازوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ حصہ اور معتزلہ کے پانچ مخترعہ اصولوں کے تنقیدی جائزہ کا مبحث جہاں تک میرا خیال ہے اردو تو کجا کسی بھی زبان میں یک جا نہیں مل سکیں گے یہ مباحث "حیات حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ" کی گویا خصوصیت خاصہ ہے ـــــ گو حواشی ہونے کی وجہ سے ان کو اختصار سے کام لینا پڑا ہے۔

مولانا محمد عطاء اللہ صاحب حنیف بھوجیانی نے جب رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ سے دو چار روز قبل ترجمہ کے لیے یہ کتاب مجھے سپرد فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ اس کام میں امکانی عجلت مطلوب ہے تو احقر کو مجال انکار نہ ہوئی۔ چنانچہ فوراً کام شروع کر دیا گیا اور ذوالقعدہ ۱۳۸۱ھ کے دوسرے ہفتے میں ہی کتاب کا تقریباً تین چوتھائی حصہ ترجمہ کرکے المکتبۃ السلفیہ کو بھیج دیا گیا اور اس کے تھوڑی مدت بعد باقی ماندہ حصے کی تکمیل کر دی گئی۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم سوادی کا پورا پورا احساس ہے۔ اپنی محدود بساط کے مطابق کیا ہوا ترجمہ قارئین کے سامنے ہے اور اس کی اچھائی یا برائی کے بارہ میں انہی کا فیصلہ ناطق ہے۔ میں اس کی صحت ودرستی کے بارے میں قطعی طور پر مصر نہیں ہوں جو اصحاب فضل و کمال اس سلسلہ میں اپنے زریں مشوروں اور اصلاحات سے نوازیں گے ان کے قیمتی افکار کو قدرو وقعت کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اور آئندہ ایڈیشن میں مناسب تصحیح کر دی جائے گی۔ اب ترجمہ کے متعلق چند ایک گزارشات ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام خاصا دشوار ہے خصوصاً ایک فنی کتاب جس کا موضوع قصہ کہانی اور داستان گوئی نہیں بلکہ جو فقہ حنفی کے دقیق وعویص مسائل پر مشتمل ہے۔ جس سے عام قارئین کو کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع پر معیاری

سلاست کا قائم رکھنا بڑا دشوار ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مترجم، کتاب کے کسی حصّہ کو نظر انداز نہ کرنے کا تہیہ کر چکا ہو لہٰذا اگر عام قارئین ایسے مقامات میں دلچسپی کا کوئی سامان نہ پائیں تو براہ کرم مصنف اور مترجم کو معذور قرار دیں۔

۲۔ ترجمہ بڑی حد تک لفظی ہے یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے تتبع کی بنا پر بعض جگہ کما حقہ، روانی پیدا نہیں ہو سکی۔ اس میں یہ مقصد میرے پیش نظر رہا کہ قارئین، مصنف کے مفاہیم و معانی کے پہلو بہ پہلو ان کے اندازِ نگارش سے بھی بہرہ یاب ہو سکیں۔ بحمد اللہ ایسا کہیں نہیں ہوا کہ مصنف کا مقصد کہیں نظر سے اوجھل ہوا ہو۔

۳۔ پروفیسر ابو زہرہ ایک بالغ نظر مصنف ہونے کے ساتھ ساتھ ایک یکتا خطیب بھی ہیں۔ یوں بھی عربی زبان اور خطابت میں تلازم سا پایا جاتا ہے لہٰذا ایسے مقامات پر ممکن ہے، ان کے ادبی رنگ کو ترجمہ میں نہ منتقل کیا جا سکا ہو اور ظاہر ہے کہ اس قسم کی عبارتوں میں ترجمہ کی بجائے ترجمانی ہی ہو سکتی ہے اور ترجمانی میں طویل ادبی عبارت میں اختصار کر دیا جاتا ہے۔ تاہم میں نے مفہوم پورا لے لیا ہے۔

۴۔ اصل کتاب میں ایک باب کے تحت جتنے ضمنی عنوانات تھے ان سب کو جمع کر دیا گیا تھا اور کتاب میں الگ الگ ذیلی عنوانات میں نہیں تقسیم کئے گئے تھے۔ ترجمہ کرتے وقت بڑی محنت اور کاوش سے ذیلی عنوانات کے مندرجات سے کسی حد تک واقفیت حاصل کر سکیں۔ ان ذیلی عنوانات کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ قاری پڑھتے وقت اکتاتا نہیں اور ہر مرتبہ ایک نیا لطف محسوس کرتا ہے۔

۵۔ مصنف کے حواشی کو ترجمہ کرتے وقت قائم رکھا گیا تاکہ ان کے افکار و آراء کا کوئی گوشہ ناظرین سے مخفی نہ رہے اور وہ اصل کتاب کے ساتھ ساتھ حواشی سے بھی مستفید ہو سکیں۔

آخر میں مولانا حنیف بھوجیانی کا خلوصِ دل سے سپاس گزار ہوں کہ انہوں نے ایک طالب علم کو ایک مایۂ ناز مصنف کی گراں بہا اور فنی کتاب کے ترجمہ کی خدمت تفویض کرنا مناسب سمجھا پھر پورے ترجمہ پر تقابلی نظر ثانی کی صبر آزما زحمت گوارا فرمائی اور اور نہ صرف یہی بلکہ مصنف کی محولہ کتابوں سے جو ان کو مل سکیں مقابلہ بھی کیا جس سے بعض

اغلاط کی اصلاح ہو گئی۔

بارگاہِ ایزدی میں دعا گو ہوں کہ اللہ کریم یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے مصنف، مترجم، نظرثانی کنندہ اور محشی نیز طابع وناشر سب کے لیے اخروی فلاح وبہبود کا سبب بنائے و اخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ وسلم۔

ربیع الاول ۱۴۰۰ھ
اگست ۱۹۸۰ء
۱۴ ڈی پیپلز کالونی۔ فیصل آباد

خاکسار مترجم
غلام احمد حریری ایم۔ اے
پروفیسر صدر شعبہ اسلامیات
زرعی یونیورسٹی فیصل آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مقدمہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ ــــــ امّا بعد،

امسال میں نے شعبہ علومِ اسلامیہ کی اعلیٰ کلاسز کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ کا انتخاب کیا اور اس ضمن میں ان کی زندگی، افکار و آراء اور فقہ کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اور اس طرف اس طرح متوجہ ہوا کہ آپ کے ایسے کوائف و احوال اور فقہی نظریات اور خصوصیات و ممیزات سامع اور قاری کے سامنے کھل کر آجائیں جو ایزد متعال نے اس عظیم فقیہ کو ودیعت کر رکھی تھیں۔ میں نے عقائد، فتاویٰ اور قیاسات میں جو آثار آپ سے مروی تھے ان پر زحمتِ غور و فکر گوارا کی۔

مجھے تاریخ و مناقب کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ امام ہمام کے متعلق صحیح و معتدل رائے قائم کرنا آسان کام نہیں ہے اس لیے کہ آپ کے اصحاب مذہب یعنی حنفیہ نے اگر ان کی مدح و ثنا میں اس قدر مبالغہ سے کام لیا کہ انہیں ایک فقیہ و مجتہد کے مرتبہ سے بہت زیادہ بڑھا دیا تو اس کے برعکس ان پر جرح و قدح کرنے والوں کو شاید یہ بھی خیال نہ رہا کہ مسلمان کی ناموس و آبرو اور دین و مذہب اسلامی زاویۂ نگاہ سے واجب الحفظ ہے۔

ایک منصف مزاج مصنف جو مدح و قدح کے جذبات سے دور رہ کر حقیقت کو تلاش کرنا چاہتا ہو حیران و سرگردان ہے کہ طعن و تشنیع اور مدح و ثنا کے دو متعارض پہلوؤں سے کس طرح عہدہ برا ہو۔ ظاہر ہے اس وادیٔ پُرخار سے باہر نکلنا بھی جان جوکھوں کا کام

ہے لیکن اگر وہ ٹھیک طور سے امام کا مقام متعین کرنے میں کامیاب ہو جائے تو بلاشبہ اس کی محنت ٹھکانے لگی۔

میرا خیال ہے کہ میں امام کا صحیح مقام متعین کرنے اور اس کے متعلقات و لوازم کے ذکر و بیان میں کامیاب ہوا ہوں۔ چنانچہ میں نے اس سلسلہ میں آپ کے عصری مقتضیات ان کے دور کے مشہور ترین مذہبی فرقوں کا تذکرہ کیا اور ان کے باہمی افکار و نظریات بیان کئے ہیں جن میں وہ مشغولِ جدل و مناظرہ رہتے تھے۔ کیونکہ مذہبی فرقوں کے تذکرہ سے ان کے زمانہ کے مزاج کا اندازہ ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں نظر و فکر کس راہ پر گامزن تھے اور آپ کے معاصرین کے زاویہ ہائے فکر و نظر میں کون سی کشمکش موجود تھی۔

پھر سیاست و عقائد کے ضمن میں آپ کے افکار و نظریات معلوم کرنے کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا کیونکہ اس عظیم مفکر کی زندگی کے اس گوشہ سے صرفِ نظر ممکن نہیں۔ خصوصاً جب کہ آپ کے مخصوص سیاسی نظریات بڑی حد تک آپ کی زندگی پر اثر انداز ہوئے تھے پس اس سے پہلوتہی کر لینا آپ کے قلب و نظر کے ایک ضروری پہلو سے آنکھیں موند لینے کے مترادف ہوتا۔

عقیدہ سے متعلق آپ کے نظریات اس دور کے افکارِ غالبہ کا خلاصہ و مغز اور ان لوگوں کی حذاقت و فطانت کے آئینہ دار تھے جو ہر طرح کے غلو و مبالغہ سے پاک ہے ایسے نظریات جو مسلمانوں کی آراء کی صحیح تعبیر تھے اور جن کو خلاصۂ دین اور روحِ یقین کہا جاسکتا ہے۔

بخیر و خوبی اس سے فارغ ہو کر ہم امام کی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ اور دراصل اس درس و مطالعہ کی اصلی غرض بھی یہی تھی اس کا آغاز ہم نے آپ کے ان اصولِ عامہ سے کیا جو آپ کے استنباط کی شرطِ اولین ہیں اور جن سے آپ کے مناہج و طریق اور طرزِ اجتہاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس میں ہمارا اعتماد کلیتہً حضرات حنفیہ کے ذکر کردہ اصولوں پر رہا ہے۔ اور ہم نے امام ابو حنیفہؒ تک پہنچنے والے اسی طریقِ اسناد کو قائم رکھا جس پر انہوں نے بھروسہ کیا ہے۔ تاہم ہم نے تطویل و تفصیل کے بجائے ایجاز و اجمال سے کام لیا اور حنفیہ کے

ذکر کردہ تمام اصولوں کی نشان دہی ضروری خیال نہیں کی۔ کیونکہ بعض مخرجہ اصول کی سند نسبت امام ہمام اور ان کے اصحاب تک وہ نہیں پہنچا سکے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسے اصولوں کو متاخر فقہا کے نتائج فکر قرار دینا تو ٹھیک ہوگا لیکن ان کی نسبت متقدمین کی جانب درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے منہاج و طریق اجتہاد کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ہم نے بعض فروعات کا تذکرہ ضروری خیال کیا جو آپ کی ذات والا صفات اور آپ کی حیات اقدس کی بڑی دقیق تعبیر پیش کرتے ہیں۔ مثلاً وہ فقہی مسائل جو انسانوں کے مملوکہ احوال میں آزادیٔ ارادہ سے متعلق ہیں۔ یا تجارت و تجار اور بیع مرابحہ تولیہ اور سلم کے ابواب فقہیہ۔ ہم ان ابواب کی تفصیلات بیان نہیں کریں گے بلکہ صرف اسی مسئلہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے جس سے امام ابوحنیفہؒ کی حریت فکر۔ دیانت پر مبنی تجارت کے فروغ۔ منڈیوں میں آپ کی سوجھ بوجھ اور ترویج امانت و دیانت کا ذوق و شوق واضح ہوتا ہے۔

علماء کا بیان ہے امام ابوحنیفہؒ پہلے شخص تھے جنہوں نے شرعی حیلوں کو موضوع گفتگو بنایا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اس سلسلے میں ان کے خیالات کی وضاحت کی جائے اور آپ سے نقل شدہ اقوال اور معترضین کے وارد کردہ ایرادات میں موازنہ کر کے اصل حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے۔

آپ کے مناہج و فروع کے تذکرے کے دوران ہم ان اختلافی مسائل کو بھی زیر بحث لائیں گے جو امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ کے مابین متنازع فیہ تھے کیونکہ خلافیات کے تذکرہ سے جانبین کے رجحانات و میلانات آشکار ہو جاتے ہیں۔

جب ہماری کد و کاوش ان عقلی اور علمی مسائل کے تذکار و بیان میں خوشگوار نتائج کی حامل ہوئی تو ہمارے نزدیک یہ بحث ناکام رہے گی اگر اس میں حنفی مذہب کے پیروؤں کی ان مساعی سے صرف نظر کر لیا جائے جو انہوں نے اس عظیم امام کے علمی ورثہ میں سرانجام دیں۔ مرورِ ایام سے جو تبدیلیاں پیدا ہوئیں جن مختلف احوال و اعراف سے یہ علمی ورثہ دوچار ہوا اس میں تخریج کی مقدار کا تعین اس کے عام قواعد کا تخریج کے لیے موزوں و سہل ہونا

تخریج کرنے والوں کا عصری تقاضوں کو پیش نظر رکھنا اور بایں ہمہ کتاب و سنت کے جادۂ مستقیم کو ہاتھ سے نہ جانے دینا۔ جملہ تفاصیل بحید ناگزیر تھیں۔

اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان جملہ امور سے عہدہ برآ ہونے میں توفیق ربانی کی سخت ضرورت ہے۔ عنایت ایزدی کے بغیر کوئی مقصد بھی پورا نہیں ہو سکتا میں بارگاہِ ایزدی میں ہمہ تن تضرّع وانکسار ہوں کہ وہ اپنی نصرت واعانت سے نوازے۔

وعلی اللہ قصد السبیل۔

محمد ابو زہرہ

ذوالقعدہ ۱۳۶۴ھ

نومبر ۱۹۴۵ء

کتاب الخیرات الحسان میں مذکور ہے ۔

"کسی فوت شدہ شخصیت کے متعلق لوگوں کے مختلف الرائے ہونے سے اس کی علو مرتبت پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دیکھئے جن کے بارے میں دو قسم کے لوگ ہلاک ہوئے۔ ایک تو محبت و مودت میں مبالغہ سے کام لینے والے اور دوسرے بغض و عناد کی بنا پر آپ کی شان میں تفریط کا ارتکاب کرتے والے۔"

اور یہ حقیقت ثابتہ امام ابو حنیفہؒ پر بھی صادق آتی ہے۔ کچھ لوگوں نے ان کی شان میں اس قدر تعصب سے کام لیا کہ انھیں تقریباً انبیاء کی سی حیثیت دینے کی کوشش کی اور وہ اس طرح کہ تورات میں آپ کی بشارت موجود ہے اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کا نام لے کر فرمایا کہ وہ میری امت کے چراغ ہیں۔ آپ کی جانب ان اوصاف و مناقب کو منسوب کیا جو آپ کے مرتبہ سے کہیں زیادہ ہیں۔ بخلاف اس کے کچھ لوگوں نے آپ پر (معاذ اللہ) الحاد و زندقہ کا اتہام باندھا اور کہا کہ آپ صراط مستقیم سے بھٹک گئے، دین کو بگاڑا، سنت نبوی صلعم کو چھوڑا بلکہ دانستہ اس کی خلاف ورزی کی۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ شرعی دلیل و برہان کے بغیر فتوے دیتے رہے۔

اس طرح وہ نکتہ چینی کرنے میں تنقید کی حدود سے تجاوز کر گئے۔ انہوں نے ان کے افکار و نظریات کو بغور دیکھنے کی زحمت کبھی گوارا نہ کی۔ آپ کی ذات گرامی اور ایمان و تدین تک کو بھی مورد طعن بنایا گیا۔

اور عجیب یہ کہ یہ سب کچھ اس وقت ہوا جب امام بھی زندہ تھے اور اپنے

تلامذہ سے پیش آمدہ مسائل کے بارہ میں مشغولِ بحث و مذاکرہ تھے اور احادیث بیان فرماتے۔ قیاسات و ضوابط کی وضع و تدوین اور احکام کے اسباب و علل کے استنباط میں مصروف تھے تاکہ اس پر اپنے قیاس و اجتہاد کی اساس قائم کرسکیں۔

آپ کی عظمتِ شان کے بارے میں یہ اختلاف کیوں رُونما ہُوا؟ اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔ سرِدست ایک سبب کا تذکرہ یہاں ناگزیر ہے جو دوسرے اسباب کے لیے اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی اہم شخصیت کے باعث فقہ حنفی آپ کے حلقۂ درس بلکہ آپ کے بلاد و امصار کی حدود سے نکل کر دوسرے اسلامی ممالک تک پہنچ گئی۔ چنانچہ اسلامی سلطنت کے دُور افتادہ گوشوں تک اس کا چرچا ہونے لگا اور موافق و مخالف نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ مخالفوں نے اسے اجنبی سا محسوس کیا اور موافق اس کی نصرت و تائید کے لیے کھڑے ہو گئے۔

ظواہرِ نصوص پر اعتماد کرنے والوں نے سمجھا کہ آپ کے افکار و نظریات دین میں ایک نئی بدعت کا شاخسانہ ہے اور بڑی شدّومد سے مخالفت کرنا شروع کی۔ لہٰذا اوقات ان کے خیالات غلط ہوتے کیونکہ ورع و تقویٰ کے باوصف امام ایسی بات کب کہنے والے تھے مگر وہ اپنے خیالات میں مگن اس لیے نکتہ چینی کر گزرتے کہ ان کے سامنے ایک نئی بات آتی جس کی نہ انہیں دلیل کا علم ہوتا اور نہ اس کے قائل کا۔ چنانچہ جب کسی ایسے بزرگ کی امام صاحبؒ سے ملاقات ہو جاتی یا ان کی رائے کی دلیل کا پتہ چل جاتا تو ان کی تیزی ماند پڑ جاتی بلکہ وہ آپ کی تعظیم و تکریم اور موافقت کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتا۔

اس ضمن میں ایک واقعہ قابلِ ذکر ہے کہ امام اوزاعیؒ جو ملک شام کے عظیم فقیہ اور امام ابوحنیفہؒ کے معاصر تھے۔ عبداللہ بن مبارکؒ سے کہنے لگے یہ کون بدعتی آدمی ہے جو کوفہ میں سکونت پذیر ہے اور جس کی کنیت ابوحنیفہؒ ہے؟ ابن مبارکؒ نے کچھ جواب نہ دیا۔ بلکہ بڑے دقیق مسائل ان کے طرزِ فہم اور فتاویٰ کے ذکر و بیان میں مصروف رہے۔ امام اوزاعیؒ نے پوچھا۔ یہ فتاویٰ کس مفتی کے ہیں؟ ابن مبارکؒ بولے۔ ایک عراقی شیخ ہیں جن سے میں ملا تھا۔ اوزاعیؒ کہنے لگے وہ تو بڑے باعظمت مشائخ میں سے ہیں ان سے

اور استفادہ کیجئے۔ ابن مبارکؒ کہنے لگے وہ ابو حنیفہؒ ہیں۔ جب مکہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کی ملاقات ہوئی تو انہوں نے ابن مبارکؒ کے ذکر کردہ مسائل کا تذکرہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ان کی وضاحت کردی۔ جب دونوں بزرگ رخصت ہوئے تو امام اوزاعیؒ ابن مبارکؒ سے بولے۔ مجھے تو اس شخص کی کثرتِ علم اور غزارتِ عقل پر رشک آتا ہے۔ پناہ بخدا! میں ظاہر غلطی پر تھا۔ جو باتیں مجھے پہنچی ہیں وہ قطعاً ان سے مبرا ہیں[1]

امام ابو حنیفہؒ اپنی پروقار شخصیت، شدتِ تاثیر اور ہمہ گیر اثر و رسوخ کے باوصف افتاء و تخریج، فہم حدیث اور استنباطِ احکام میں ایک جدید طریقہ کے موجد تھے اور آپ تیس سال یا اس سے زائد عرصہ تک اپنے تلامذہ و لواحقین میں اس طریقہ کی اشاعت کرتے رہے تھے پس کیسے ممکن تھا کہ آپ تنقیدِ شدید، جرح و قدح اور تردید و تعصب کا نشانہ نہ بنتے۔

چوتھی صدی ہجری میں جب مذہبی تعصب کو فروغ ہوا تو اسلامی فقہ جدال و مناظرہ کا اکھاڑہ بن کر رہ گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے احباب و اعداء میں خوب ٹھن گئی۔ لوگوں کے رہائشی مکانات اور مساجد میں مجالس مناظرہ منعقد ہوئیں اور مذہبی جنگ و جدل سے ایامِ عزا کی یاد تازہ ہو جاتی۔ ہر شخص اپنے امام کی امداد میں ایڑی چوٹی کا زور لگاتا۔ اسی دور میں ائمہ کے مناقب و اخبار پر کتابیں تصنیف کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ کتب اپنے امام کی قصیدہ گوئی پر مشتمل اور دوسروں کے خلاف لعن طعن کا پلندہ ہوتیں تھیں۔ جنگ و جدل کے مظاہر سے زیادہ تر حنفیہ اور شافعیہ کے مابین ہوتے اس طرح یہ دونوں جلیل القدر امام موردِ طعن و ملامت قرار پائے۔ دوسری جانب معاندین و انصار نے ان کی مدح و ثناء میں ایسے اوصاف کا اضافہ کیا جن کی انہوں نے کبھی آرزو نہ کی بلکہ خدا کے حضور میں ان سے اپنی برأت کا اظہار کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کو ہدفِ ملامت بنائے جانے کی وجہ آپ کے وہ فتاویٰ قرار دیئے گئے جو رائے پر مبنی تھے۔ وہی نکتہ چینی کا باعث ہوئے، کہ آپ کی حدیث

---

[1] الخیرات الحسان صـ ۳۳ (مصنف) و تاریخ بغداد صـ ۳۳۸ جلد ۱۳ (ع - ح)

دانی، ذہانت، مہارتِ فتویٰ اور استنباط و تخریج وغیرہ امورِ زیرِ بحث آنے لگے۔ بلکہ تعصب پیشہ لوگوں نے آپ کے خلاف تمام حربے استعمال کیئے۔ اور طعن و ملامت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا گیا یہاں تک کہ بعض شافعی حضرات تک کو یہ روش ناگوار گزری اور وہ اسے ایک گناہ اور بے راہ روی تصور کرنے لگے اسی قسم کے بعض علمائے شافعیہ نے امام ابو حنیفہؒ سے انصاف کرتے ہوئے آپ کے محامد و مناقب پر کتابیں تصنیف کیں اور متعصب شافعیوں کی تردید کی۔

جلال الدین سیوطیؒ[۱] کو دیکھئے شافعی ہونے کے باوجود آپ کے حالات میں تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ نامی کتاب تحریر کی۔ ابن حجر ہیتمی مکی شافعیؒ[۲] نے الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان لکھی۔ علامہ عبدالوہاب[۳] شعرانیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "المیزان" میں امام ابو حنیفہؒ کا خصوصی تذکرہ کیا اور آپ پر وارد کردہ اعتراضات کے جوابات دیئے۔ آپ کے طریقۂ تخریج مسائل کی تصویب کی اور اپنی کتاب طبقات میں انہیں اولیاء کاملین میں سے شمار کیا۔

اندریں حالات دیکھا جائے تو حضرت امامؒ کے سوانح نگار کا راستہ صاف نہیں۔ اس کے سامنے مخلوط اخبار و آثار کا ایک گراں بار ڈھیر ہے جس میں جواہر ریزے سنگ پاروں سے ملے جلے ہوتے ہیں اور انہیں جدا کرنے کے لیے بھٹی میں پگھلانے اور تمیز دینے کی ضرورت ہے اور جو جواہر پارے الگ موجود ہیں وہ بھی بکھرے پڑے ہیں اور ان میں ربط و ضبط کا کوئی عنصر موجود نہیں۔ ان اجزاء پریشان کو جوڑ کر ان میں سے ایک ایسی مربوط وحدت پیدا کرنا ضروری ہے جس سے شخصیت زیرِ بحث کا علم و عقل۔ مناہج استنباط اور ان کے وہ افکار و نظریات ابھر کر سامنے آ جائیں جن کو آپ کے تلامذہ نے درس و مطالعہ کا موضوع بنایا۔

---

[۱] حافظ جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطیؒ متوفی ۹۱۱ھ ع ؒ [۲] ابوالعباس احمد بن محمد ابن حجر ہیتمی مدنی مکی شافعی فقیہ متوفی ۹۷۳ھ۔ حالات کے لیے دیکھیے اتحاف النبلاء صفحہ ۲۲۱-۲۲۲ (ع۔ ح)

[۳] عبدالوہاب بن احمد شعرانی متوفی ۹۷۳ھ (ع۔ ح)

بات یہ ہے کہ مناقب و محامد کی کثرت سیدھے راستہ کو واضح نہیں ہونے دیتی اخبار و آثار کی ایک دنیا ہے جس میں مبالغہ و اغراق کی رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ صحیح و سقیم اور جیّد و ردی کی تمیز کے لیے بڑے عمدہ پیمانوں کی حاجت ہے۔ مشکل یہ درپیش ہے کہ یہ جملہ اخبار، سب کی سب نہ قابلِ قبول ہیں نہ لائقِ تردید۔ ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی۔ حق کو جدا کرنے کے لیے مسلسل جہد و دیدہ ریزی کی شدید ضرورت ہے۔ ہماری مثال اس ضمن میں اس قاضی کی سی ہے جس کے سامنے کسی حادثہ کا ایک عینی شاہد آئے اور اسے واقعہ کے ایک جزء سے خصوصی وابستگی ہو۔ وہ اس کی تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے قلابے ملانے لگے اور حق سے دور نکل جائے۔ اب قاضی اس کی گفتگو سنتا ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی باتوں میں سے حق و صداقت کا عنصر چھانٹ کر جدا کرلے۔ وہ اس کی شہادت میں سے ایسے آثار و علائم تلاش کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے جن سے اصل معاملہ کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اب قرائن و امارات کے ظہور و وضوح کے بعد دیکھنا چاہتا ہے کہ اس میں اغراق و مبالغہ کی مقدار کس حد تک موجود ہے

اگر امام ابوحنیفہؒ کی پاکیزہ زندگی۔ آپ کے صحیح اخبار و واقعات اور گردوپیش کے حالات کی روشنی میں ہی صرف آپ کے افکار و آراء کا مطالعہ کرنا تو یہ واقعی بڑا کٹھن کام ہے۔ کیونکہ اس موضوع پر کوئی ایسی مستقل کتاب موجود نہیں جس میں امام صاحب کے اصول و نظریات مدون ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے آپ کے تلامذہ سے آپ کے افکار و آراء کی روایتیں موجود ہیں یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصنیفات کے ذریعہ حضرت امام، آپ کے دوسرے رفقاء اور بعض عراقی معاصرین مثلاً ابن شبرمہ۔ ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کی آراء و افکار کا وافر ذخیرہ محفوظ رہ گیا ہے۔ ان کتابوں کو ہم بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرنے میں حامل صدق و صواب مانتے ہیں۔ اور اس کو کیوں نہ تسلیم کیا جائے، جب کہ علماء نے اسے قبول کر کے اس پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے اور کسی ایسے علمی و تاریخی معاملہ کو ترک کرنا صحیح نہیں جسے علماء نے بالاتفاق قبول کیا ہو۔ جب تک اس کے بطلان یا اس کے امرِ مخالف کی صداقت پر دلیل قائم نہ ہوجائے۔

تاہم صرف امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی روایات پر اکتفا کرنے سے بحث ناتمام رہ جاتی ہے اور ایسے خلاء باقی رہتے ہیں جن کا پُر کرنا بے حد ناگزیر ہے۔ کیونکہ یہ کتب امام کے جملہ آراء و

افکار کی حامل نہیں۔ ان کے بعض نظریات ان میں مدون نہیں کیے جا سکے۔ اس لیے امام ہمام کے اس علمی پہلو کی تلاش میں ہمیں دیگر روایات کا سہارا لینا پڑا۔ جو ہمیں فقہ حنفی کی کتابوں میں بکھری ہوئی مل گئیں۔ ہم نے دیکھا کہ فقہاء حنفیہ عند التعارض ان میں سے بعض روایات کو امام محمدؒ کی کتابوں کی روایات پر ترجیح دیتے ہیں جنہیں "ظاہر الروایۃ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ گو شاذونادر ہی ایسا ہوا ہے کیونکہ زیادہ تر فقہا کتب ظاہر الروایۃ کی ترجیح کے قائل ہیں اور ان کے ماسوا دیگر روایات ان کے نزدیک نادر کا حکم رکھتی ہیں۔ بہرکیف یہ ترجیح محل نظر و تامل ہے جو ایک مشکل معاملہ ہے آسان نہیں۔

علاوہ ازیں امام محمدؒ کی کتب صرف اقوال کی حامل ہیں اور اکثر حالات میں دلائل سے معرا ہیں۔ گویا ان میں صرف امام کے اقوال کا بے روح ڈھانچہ ہے جس کے درس و مطالعہ سے امام ابوحنیفہؒ ایسے فقیہ رائے و قیاس کی اصل صورت کھل کر سامنے نہیں آتی۔ اور نہ اس سے امام کے اندازِ قیاس اور نصوصِ شرعیہ سے استخراج علل اور ان علل کے اجراء پر تعمیم احکام پر کچھ روشنی پڑتی ہے لہٰذا فقیہ شہیر اور ماہر قیاسات امام ابوحنیفہؒ کے احوال سے بحث کرنے کے لیے شارحین کتب امام محمدؒ کے ذکر کردہ دلائل اور توجیہ احکام کی جانب رجوع کرنا از بس ضروری تھا صرف انہی شروح کی مدد سے ہم امام ابوحنیفہؒ کے قیاسات و توجیہات کی اصل شکل و صورت دیکھ سکتے ہیں۔ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ یہ دلائل امام سے منقول ہیں بلکہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ ان کے راوی وہ فقہاء ہیں جو امام کے تلامذہ اور ان کے بعد آنے والے فقہا سے مل چکے تھے لہٰذا یہ دلائل نصاً اگرچہ امام کے نہیں لیکن ان کے قیاسات کی تقریب پیش کرتے اور ظن غالب کے طور پر ان علل کی وضاحت کرتے ہیں جن کا استنباط امام کرتے اور ان پر اپنے قیاس کی بنیاد رکھتے تھے۔

ایک دوسرا نقص بھی قابل غور ہے اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول اور مناہج استنباط آج تک کسی کتاب میں مدون نہیں ہوئے اور امام سے کوئی روایت بواسطہ تلامذہ و دیگر فقہا مروی نہیں جس سے ان کی تفصیلات کا پتہ چل سکے اب تک جو اصول مدون ہوئے احکامِ فرعیہ کے مجموعوں سے ماخوذ اور ان میں باہم ربط پیدا کرنے کے لیے معرضِ وجود میں آئے۔ یہ مجموعے

تقریباً ایک ہی دور میں عمل میں لائے گئے جن کو بعد میں فروع کے اصول کی حیثیت دے دی گئی۔

مثلاً امام[1] ابوحسن کرخی اور امام دبوسی[2] کے دونوں رسالوں اور فخر الاسلام[3] بزدوی کی کتاب میں جو اصول جامعہ موجود ہیں خواہ وہ فرعی احکام کے قواعد سے متعلق ہوں یا مذہبِ حنفی کے طریقِ استنباط سے حضرت امامؒ یا ان کے رفقاء عظامؒ کسی سے بھی مروی نہیں۔ بلکہ ان بانیانِ مذہب حنفی کے ان فروعات سے مستنبط ہیں جو ان سے ماثور و منقول ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ حنفی مسلک کے اصول و مناہج کی پہچان جوئے شیر لانے سے کم نہیں کیونکہ ان فروعات منقولہ سے اصول کا استنباط کرنا ان کی باہمی تطبیق اور اس میں صحت کو ملحوظ رکھنا بڑا دشوار کام ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا تحقیقی مطالعہ کرتے وقت ایک اور خامی سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ آپ سے جو اقوال بصورت روایت ہم تک پہنچے ہیں وہ ان کے فقہی نظریات سے متعلق ہیں۔ باقی رہے عقائد و امامت کے بارے میں ان کے خیالات تو امام یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصنیفات میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ البتہ عقائد سے متعلق ان کے افکار ان کتابوں میں نقل ہوئے ہیں جو امام کی جانب منسوب ہیں انہیں میں سے ایک فقہ اکبر ہے جو چند اوراق پر مشتمل ہے جس کی متعدد شروح بھی موجود ہیں۔ دوسری العالم والمتعلم ہے۔ ان دو رسائل کے علاوہ عثمان البتی کے نام سے ارسال کردہ ایک خط ہے جس سے عقائد کے بارے میں آپ کے مسلک کا پتہ چلتا ہے مگر امامت و خلافت کے بارے میں ہم نے آپ کے افکارِ عالیہ کو کہیں مدون نہیں پایا۔ نہ انہوں نے اپنے قلم سے کچھ لکھا نہ کسی کو کچھ لکھوایا نہ کسی نے آپ سے کچھ روایت کیا۔ حالانکہ آپ کو اپنی زندگی میں جن مراحل و ادوار سے گزرنا پڑا اور جن آلام و محن سے آپ دوچار ہوئے ایک خاص سیاسی رائے کی غمازی کرتے ہیں۔ آپ کی سرگزشت حیات کا مطالعہ کرنے سے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام زید بن علی زین العابدین اور دیگر ائمہ شیعہ کے ساتھ آپ کے گہرے مراسم تھے۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ کے اقوال بھی اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اہل فارس کی طرح آپ کا میلان اہل بیت کی طرف تھا اور اسی وجہ سے آپ مصائب

---

[1] ابوالحسن عبید اللہ بن حسین متوفی سنہ ۳۴۰ھ (ع۔ح) [2] ابوزید عبید اللہ بن عمر بن عیسیٰ دبوسی متوفی سنہ ۴۳۰ھ (ع۔ح)

[3] ابوالحسن علی بن محمد بن الحسین فخر الاسلام ابوالحسن علی بن محمد ـــــ البزدوی متوفی سنہ ۴۸۲ھ (ع۔ح)

سے دوچار بھی ہوئے لیکن آپ کی طرف منسوب کتب اور آپ سے منقول روایات میں اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ آپ گاہے گاہے اپنے حلقۂ درس میں امامت وخلافت سے متعلق اپنا نظریہ بیان کرتے تھے۔ اور بنی عباس کی مخالفت کرتے تھے جب نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم[1] نے خلیفہ منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام ابوحنیفہؒ بانگ دہل اپنے نظریات کا اعلان کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے شاگرد امام زفرؒ کو حسب روایت یہ الفاظ کہنا پڑے۔

وَاللهِ مَا اَنْتَ بِمُنْتَہٍ حَتّٰی توضع الحبال فی اعناقنا.[2]	(آپ ہمیں پابند سلاسل بنا کر ہی چھوڑیں گے۔)

بات یہ ہے کہ اصحاب وتلامذہ خصوصاً امام یوسفؒ وامام محمدؒ کا عباسی خلافت سے بڑا مضبوط تعلق تھا۔ دونوں اس سلطنت کے منصب قضا پر فائز ہوئے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے عباسی خلافت اور اس کی تنقید وتحقیر سے متعلق آپ کے آراء وافکار کو قلم بند نہیں کیا اور اس طرح یہ نظریات تاریخ کے اوراق سے گم ہو گئے۔ لیکن ایک محقق کے لیے ضروری ہے کہ وہ تلاش وتجسس کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرے ہم انشاء اللہ العزیز اس مخفی حقیقت سے پردہ اٹھائیں گے اور بتوفیقہٖ تعالےٰ اس میں کامیاب ہوں گے۔

یہ ہیں وہ خلا جن سے امام کی داستانِ حیات بیان کرنے والے کو دوچار ہونا پڑتا ہے مگر علمی تقاضے اس کو پر کرنے کے حق میں ہیں۔ بلاشبہ یہ گھاٹی بہت دشوار گزار ہے جس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں خصوصاً جب یہ بات بھی ہو کہ حنفی فقہ شرق وغرب میں پہنچی۔ مختلف دیار واقالیم میں اس کو سندِ قبولیت عطا ہوئی۔ قضاء وافتاء نے اسے آزمایا اور زمانہ ہائے دراز تک یہ صیقل ہوتی رہی۔ عباسی خلافت کے دوران بغداد کے عروس البلاد میں برسوں اس کا سکہ چلا۔ جب عثمانی ترک خلافت کی عبا زیب تن کرکے مسندِ خلافت کی زینت بنے تو حنفی فقہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی کیونکہ ترک حنفی مذہب رکھتے تھے پس عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک میں بس اسی کا سکہ چلنے لگا۔ بڑھتے بڑھتے یہ ہندوستانی مسلمانوں کا مذہب قرار پائی۔ پھر وہاں سے

---

[1] ابراہیم سے مراد یہاں ابراہیم بن عبداللہ بن حسن ہیں۔ [2] تاریخ بغداد صفحہ ۳۲۹ جلد ۱۳

گذر کر چینی مسلمانوں تک پہنچی۔ چونکہ یہ مذہب بعید ترین اکنافِ ارضی تک پہنچا اور اس نے وہاں کے رسم و رواج کو اپنے اندر سمو لیا جہاں کتاب و سنت کا کوئی چرچا نہ تھا اس لیے اس میں بڑی وسیع تخریج کی ضرورت لاحق ہوئی اور شرعی مسائل میں مختلف خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اور اس طرح آپ کے تلامذہ کے بعد فقہ حنفی کو بڑا فروغ ہُوا اور تخریج کے مختلف انواع و اقسام کا حفظ و ضبط بھی آسان کام نہ رہا۔

علماء ماوراء النہر، عراق اور روم کی تخریجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور ان میں باہم فرق و امتیاز کے لیے جملہ اقالیم کے رسم و رواج اور اس مخصوص دور کا جاننا ضروری ہے جس میں وہ تخریج عمل میں آئی کیونکہ عرفِ عام میں اختلافِ عصور و ازمان سے بدل جاتا ہے اور اس میں سے ہر ایک کی پہچان کے لیے بڑی کوشش درکار ہے۔ اس معرفت و امتیاز کو آسان بنانا ہمارے بس کا روگ نہیں۔ اگرچہ فقہ حنفی کے مختلف مراحل و ادوار کا ذکر کرتے وقت امکانی حد تک اس کو ملحوظ رکھیں گے اور امید ہے کہ ہم قریب قریب راہ صواب و اعتدال پر گامزن رہیں گے۔ واللہ المستعان وقد اختص سبحانہ بالکمال وحدہ۔

حصّہ اوّل

حیاتِ امام ابوحنیفہؒ

سرگزشتِ زندگی اور آپ کا عہد

(۱)

امام ابو حنیفہؒ کی داستانِ حیات

مولد و نسب :

مورخین تقریباً متفق ہیں کہ آپ ۸۰ھ کو کوفہ میں پیدا ہوئے۔ تقریباً اس لیے کہ ایک شاذ قول ۶۱ھ کی ولادت کا بھی ہے جسے کسی طرح کی تائید حاصل نہیں۔ پھر یہ آپ کے سن وفات سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ متفقہ امر ہے کہ آپ ۱۵۰ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے اور اکثر مورخین کا یہ کہنا ہے کہ آپ کا انتقال خلیفہ منصور کے مبتلائے آلام کرنے کے بعد ہوا۔ اگر ۶۱ھ والی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو منصبِ قضاء کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے ابتلاء کا یہ واقعہ نوّے سال کی عمر میں پیش آیا ہوگا۔ حالانکہ نود ۹۰ سالہ پیر فرتوت کو ایسا کلیدی منصب کبھی نہیں سونپا جا سکتا۔ اور اگر پیش کیا بھی جاتا تو وہ بڑی آسانی سے پیرانہ سالی کا عذر پیش کر کے اپنی گلو خلاصی کرا سکتے تھے۔ حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے یہ عذر پیش کیا ہو۔ پس ۶۱ھ والی روایت نہایتِ عمر والے بیان سے کسی طرح مطابق نہیں حالانکہ تمام مورخین اس کے ذکر پر متفق ہیں۔

آپ کے والد ماجد ثابت بن زوطی فارسی تھے۔ اس طرح آپ فارسی النسب

لہ واضح رہے کہ علامہ عبد القادر قرشیؒ متوفی ۷۷۵ھ۔ صاحب الجواہر المضیہ اور علامہ علی قاریؒ متوفی ۱۰۱۴ھ وغیرہ اکابر حنفیہ نے حضرت امام صاحبؒ کی ۸۰ھ میں ولادت کو صحیح کہا ہے دیکھئے الجواہر صفحہ ۲۷ ج ۱ ذیل الجواہر المضیہ ص ۴۵۲ (ع۔ ح)

ہو گئے۔ آپ کے دادا اہل کابل[1] سے تھے۔ جب عربوں نے اس علاقہ کو فتح کیا تو ثابت قید ہو کر بنی تیم بن ثعلبہ کے غلام بنے۔ پھر آزاد کر دیئے گئے اور اس قبیلہ کے "مولیٰ" قرار پائے۔ ولاء کی نسبت سے آپ تیمی کہلائے۔ جیسا کہ آپ کے پوتے عمر بن ابی حنیفہؒ کی روایت ہے مگر آپ کے دوسرے پوتے عمر بن حماد کے بھائی اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ آپ کا نسب نامہ یہ ہے۔

"کنیت ابوحنیفہؒ، نام نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان[2]۔ اصل یہ ہے کہ ہمارا خاندان کبھی غلام نہیں رہا۔"

بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ کے دونوں پوتے آپ کا نسب بیان کرتے ہیں بظاہر مختلف اللسان ہیں اول الذکر کے نزدیک ثابت کے والد کا نام زوطی تھا جب کہ ثانی الذکر نعمان بتاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے کے نزدیک وہ غلام رہ چکے تھے مگر دوسرے قطعی طور سے اس کی نفی کرتے ہیں۔ الخیرات الحسان کے مصنف نے دونوں متضاد روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ ممکن ہے آپ کے دادا کے دو نام ہوں زوطی اور نعمان۔

---

[1] آپ کے فارسی الاصل ہونے کی روایت ہی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے تاریخ بغداد میں آپ کے بابلی ہونے کی بھی ایک روایت درج کی ہے۔ وہ لیسا اوقات کہتے ہیں بابلی نے یوں کہا اس سے وہ امام ابوحنیفہؒ مراد لیتے ہیں۔ بعض متعصب حنفیہ نے آپ کے عربی ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے دادا زوطی بنی یحییٰ بن زید بن اسد سے تھے۔ اور بعض کے نزدیک ابن راشد انصاری کے قبیلہ سے۔ مگر یہ بات مسترد کرنے کے قابل ہے اس لیے مشہور یہی ہے کہ آپ فارسی الاصل تھے اور وہاں کے معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کے دادا کابل الاصل تھے۔ آپ کے والد کی جائے سکونت میں اختلاف ہے بعض ترمذ، بعض نسا اور بعض انبار بتاتے ہیں، ممکن ہے وہ ان تمام شہروں میں سکونت اختیار کر چکے ہوں۔ ان کا آخری مقام انبار تھا۔ اسی لیے ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ انبار میں پیدا ہوئے لیکن اکثر مورخین آپ کا مولد کوفہ بتاتے ہیں۔ گویا کوفہ امام کے والد کا آخری وطن تھا۔ ثابتؒ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی ملے تھے۔ انہوں نے ثابت اور اس کی اولاد کے حق میں دعائے برکت بھی کی تھی (مصنف)

[2] "مرزبان" فارس کے آزاد رؤسا کو کہا جاتا تھا (مصنف)

اور ثانی الذکر کی مراد غلامی کی نفی سے یہ ہو کہ آپ کے والد غلام نہ تھے۔ دادا سے نفی مقصود نہیں۔ جہاں تک نام کے بارے میں اختلاف کا تعلق ہے یہ تطبیق تو ہمیں تسلیم، البتہ غلامی کے اثبات ونفی سے متعلق دو متعارض روایات کی جمع و توفیق ہم ماننے کے لیے تیار نہیں۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ غلامی کی اس پرزور نفی کو صرف والد تک مقصور ومحدود کر دیا جائے۔

ہمارے نزدیک دونوں روایات میں تطبیق یوں ہو گی کہ آپ کے دادا زوطی یا نعمان (علی اختلاف فی الاسمین) آغاز فتوحات میں قید ہوئے۔ مگر مسلمانوں کے روایتی عفو وکرم کے مطابق رہا کیے گئے۔ مسلمانوں میں عام دستور تھا کہ وہ بلاد مفتوحہ معززین کی اولاد سے ہمدردانہ پیش آتے تھے اور ان کے لواحقین ومتعلقین کی تالیف قلب اور پاس عزو وقار میں اسلامی رواداری کا ثبوت دیتے تھے۔

صحیح یہی ہے کہ آپ فارسی تھے نہ عربی نہ بابلی مگر اس سے آپ کی عظمت و شان میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی طرح آپ کے دادا کے غلام ہونے یا نہ ہونے کی بحث بھی لاطائل محض ہے۔ جب یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلّمہ ہے کہ آپ اور آپ کے والد پیدائشی طور پر آزاد تھے۔ کیونکہ آپ کے والد ماجد کے غلام ہونے کی روایت کسی طرح اعتماد کے قابل نہیں لیکن آپ کے عزو وقار۔ علمی وجاہت اور ذاتی شرافت میں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کے دادا یا والد غلام رہ چکے تھے۔ بلکہ بذات خود آپ کے غلام ہونے سے بھی ان اوصاف میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ آپ کا عزو وقار حسب ونسب اور مال ومنال کا مرہونِ منت نہ تھا بلکہ یہ مرتبہ عالی آپ کو اپنے ذاتی اوصاف وخصائل، ذہانت وفطانت اور ورع وتقویٰ کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور اصلی شرافت یہی ہے۔

علامہ مکی اس موقع پر لکھتے ہیں:۔

"تقوے بہترین نسب اور ثواب کا عمدہ ترین ذریعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ الحجرات جو زیادہ متقی ہو وہی خدا کے نزدیک زیادہ معزز ہے"

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" الی کل بر وتقی "ہر متقی شخص میری آل ہے"
آپ نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو اپنے اہل بیت سے شمار کیا۔ اور فرمایا
سلمان منا اھل البیت ۔ "سلمان ہمارے اہل بیت سے ہیں"
حضرت نوح کے بیٹے کو اللہ تعالیٰ نے ان کی اولاد سے خارج قرار دیا اور فرمایا کہ
اِنَّہٗ لَیۡسَ مِنۡ اَھۡلِکَ اِنَّہٗ عَمَلٌ غَیۡرُ صَالِحٍ (ہود) "یہ آپ کے اہل سے نہیں کیونکہ اس کے عمل ٹھیک نہیں"
آپ نے بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا متقرب بنایا اور اپنے چچا ابولہب کو قریشی ہونے کے باوجود دھتکارا[1]"

جس دور میں نسبی شرافت کا ڈھنڈورہ پیٹا جاتا تھا امام ابو حنیفہؒ کو اس وقت بھی اپنی ذاتی شرافت ووجاہت کا خوب خوب احساس تھا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ بنی تیم اللہ کی طرف آپ کی ولاء منسوب ہے کہ کسی شخص نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ تو میرے مولیٰ آزاد کردہ غلام ہیں) امام صاحبؒ نے جواباً فرمایا "میری وجہ سے آپ کو عزو وقار حاصل ہوا لیکن آپ کے سبب میری عزت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا[1]۔ یعنی آپ احساس کمتری کا شکار نہیں تھے جیسا کہ آپ کے حالات زندگی کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے۔

عجمی ہونا باعث سُبکی نہیں :

غرضیکہ فارسی النسب ہونے سے آپ کی قدر وقیمت میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ نہ یہ نسبت آپ کے ذروۂ کمال پر فائز ہونے میں سنگ راہ ہوئی۔ آپ کے کالبد خاکی میں ایک غلام کی روح نہ تھی بلکہ ایک اصیل وشریف کا دل تھا۔ عرب مورخین کی زبان میں غیر عرب لوگوں کو موالی کہتے ہیں۔ یہ موالی تابعین کے دور میں حامل فقہ تھے امام ہمام نے انہی تابعین کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور ان کی فقہ میں کمال پیدا کیا اور واقعہ یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بلاد وامصار کے اکثر

[1] مناقب ابی حنیفہ للمکی ص۔ طبع استنبول ص۵۲ الانتقاء لابن عبدالبر

فقہا موالی و اعاجم ہی سے تھے۔

ابن عبدربہ اپنی مشہور کتاب العقد الفرید میں رقم طراز ہیں:

"مجھ سے ابن ابی لیلے نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ عیسیٰ بن موسیٰ نے ان سے دریافت کیا فقیہ عراق کون تھے؟

یہ عیسیٰ بڑے متصلب مذہبی آدمی تھے۔ میں نے جواباً کہا حسن بن ابی حسنؒ۔ اس نے کہا اور کون؟ میں نے کہا۔ محمد بن سیرینؒ۔ اس نے کہا دونوں کی کیا حیثیت تھی؟ میں نے کہا دونوں موالی تھے وہ بولے۔ فقیہ مکہ کون تھے؟ میں نے کہا عطا بن ابی رباحؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، اور سلمان بن یسارؒ۔

اس نے کہا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔

وہ بولا فقہاء مدینہ کون لوگ تھے، میں نے کہا زید بن اسلمؒ، محمد بن المنکدرؒ اور نافع بن ابی نجیحؒ۔ بولا یہ کن دیار و امصار کے باشندے ہیں۔ میں نے کہا موالی! وہ غصہ سے سرخ ہوگیا۔

پھر پوچھا اہل قباء میں سب سے بڑا فقیہ کون تھا؟ میں نے کہا۔ ربیعہ رائیؒ، اور ابن ابی الزنادؒ۔ اس نے دریافت کیا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔ اس کا چہرہ متغیر ہوگیا۔

پھر پوچھا فقیہ یمن کون تھے؟ میں نے کہا طاؤسؒ، اس کا بیٹا اور ابن منبہؒ۔ پوچھا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی! اس کی رگیں پھول گئیں اور تن کر کھڑا ہوگیا۔

پھر پوچھا فقیہ خراسان کون تھے؟ میں نے کہا عطاء بن عبداللہ خراسانیؒ پوچھا عطاء کون تھے؟ میں نے جواب دیا وہ موالی تھے۔

اس کے چہرے کا مٹیالا پن اور بڑھ گیا اور اس پر ایسی سیاہی چھاگئی کہ میں ڈر گیا۔

پھر پوچھا فقیہ شام کون تھے؟ میں نے کہا مکحولؒ! بولا مکحولؒ کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔ اس نے سرد آہ بھری اور کہا۔ فقیہ کوفہ کون تھے؟ بخدا اگر میں اس سے خائف نہ ہوگیا ہوتا تو کہتا حکم بن عتبہؒ اور حماد بن ابی سلیمانؒ (یہ بھی موالی تھے) مگر مجھے اس میں شر کے

آثار نظر آئے اور میں نے کہا ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ۔ اس نے کہا وہ کون تھے؟ میں نے کہا عربی۔ اس نے بے ساختہ نعرۂ تکبیر لگایا اور اسے اطمینان کا سانس نصیب ہوا۔[1]

عطاء خراسانی اور ہشام بن عبدالملک اموی :

علامہ مکیؒ کی مناقب ابی حنیفہ میں عطاء خراسانیؒ اور ہشام بن عبدالملکؒ اموی کا ایک اسی قسم کا مکالمہ مذکور ہے۔

عطاء کہتے ہیں میں رصافہ میں ہشام بن عبدالملک سے ملا ہشام نے عطاء سے مخاطب ہو کر کہا۔ آپ کو مختلف شہروں کے علماء کا کچھ حال معلوم ہے؟ میں نے کہا۔ کیوں نہیں۔

پوچھا اہل مدینہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا نافع مولیٰ ابن عمرؓ

بولا۔ اہل مکہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا عطا ابن ابی رباحؒ۔ اس نے پوچھا کہ وہ عربی ہیں یا مولیٰ (عجمی) میں نے کہا مولیٰ۔

پھر دریافت کیا اہل یمن کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا طاؤس بن کیسانؒ۔ پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل یمامہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا یحییٰ بن کثیرؒ۔ پوچھا مولےٰ ہے یا عربی۔ میں نے کہا مولیٰ۔

بولا اہل شام کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے جواباً کہا مکحولؒ، پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

کہنے لگا اہل جزیرہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا میمون بن مہران۔ بولا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل خراسان کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا ضحاک بن مزاحمؒ۔ پوچھا مولیٰ ہے یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ۔

پوچھا اہل بصرہ کے فقیہ کون ہیں؟ میں نے کہا حسنؒ اور ابن سیرینؒ۔ کہا وہ دونوں مولیٰ ہیں یا عربی؟ میں نے کہا مولیٰ ہیں۔

دریافت کیا اہل کوفہ میں کون عالم فقہ ہیں؟ میں نے کہا ابراہیم نخعیؒ۔ پوچھا مولیٰ ہیں یا

---

[1] العقد الفرید صفحہ ۲۶۲ جلد ۲ طبع الازہریہ

عربی ؟ میں نے کہا عربی۔

ہشام کہنے لگا میرا خیال تھا کہ میری جان نکل جائے گی اور کسی عربی کا نام تمہاری زبان پر نہ آئے گا۔"

موالی میں کثرتِ علم :

جس دور میں امام ابوحنیفہؒ پروان چڑھے علم زیادہ تر موالی و اعاجم میں پایا جاتا تھا۔ وہ نسبی فخر سے محروم تھے۔ خدا نے انہیں علم کا فخر عطا کیا جو نسب کے مقابلہ میں زیادہ مقدس، زیادہ پھیلنے پھولنے والا، زیادہ پائیدار اور نام زندہ رکھنے والا تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی سچی ثابت ہوئی کہ اولادِ فارس علم کی حامل ہوگی۔ امام بخاری، امام مسلم، شیرازیؒ[1] اور طبرانی وغیرہ نے آپ کے یہ الفاظ روایت کئے۔

لو کان العلم معلقا عند الثریا لتناوله رجالا من ابناء فارس[2]	اگر علم کہکشاں تک بھی پہنچ جائے تو اہلِ فارس کے کچھ لوگ اسے حاصل کر کے رہیں گے۔

اس حدیث کے الفاظ میں قدرے اختلاف ہے مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں۔

---

[1] ابوبکر احمد بن عبدالرحمٰن شیرازی متوفی ۴۰۷ھ (ع ج) [2] مصنف نے یہ حصہ غالباً تبییض الصحیفہ (از سیوطیؒ) سے لیا ہے۔ مگر اس میں صحیح بخاری و مسلم اور معجم طبرانی کے حوالہ سے لو کان الایمان عند الثریا الحدیث یا لو کان الدین الخ کے الفاظ ہیں۔ یہاں جو الفاظ نقل ہوئے ہیں یعنی لو کان العلم الخ کے ان کا علامہ سیوطیؒ نے حوالہ۔ حلیۃ الاولیاء ابونعیم والقاب الرواۃ (شیرازی) کا دیا ہے۔ دیکھئے تبییض الصحیفہ ص۴ طبع حیدرآباد دکن۔ فلیتامل فتح الباری (ص۳۶۵ جلد ۸) تفسیر سورہ الجمعہ میں اس کے بعد یہ لفظ بھی نقل کئے ہیں یتبعون سنتی ویکثرون الصلوۃ علی اور قرطبی سے نقل کیا ہے وقع ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم عیانا فانہ وجد منہم من اشتہر ذکرہ من حفاظ الاثار والعنایۃ بہا ما لم یشارکہم فیہ من احد غیرہم۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ازالۃ الخفاء از شاہ ولی اللہ رحمہ ص ۲۷۱ ج ۱ (ع۔ ح)

یہ اسی حدیث کا مصداق ہے کہ اعاجم صحابہ کرام کے بعد عرصہ دراز تک علم بردارِ علم وفضل رہے۔ اس لیے یہ بات ذرا بھی باعثِ حیرت واستعجاب نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ عجمی تھے اس صورت میں اعاجم کو اس اسلامی سلطنت میں علم کے واسطۃ العقد کی حیثیت حاصل تھی۔

موالی میں کثرتِ علم کے اسباب :

امام ابو حنیفہؒ کے نسب کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے تکمیل موضوع کے لیے ہم اموی دور کے موالی میں کثرتِ علم کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے مختلف اسباب دو وجوہ تھے۔

۱۔ اموی دور میں عرب تمام سیاسی امور پر قابض ومتصرف تھے لہٰذا حرب وضرب کی مصروفیات کے باعث وہ درس ومطالعہ پر توجہ نہ دے سکے۔ موالی نے اوقات فرصت کو غنیمت سمجھا اور اسے بحث وتمحیص اور تحقیق وتدقیق کی نذر کیا۔ انہوں نے سوچا کہ سیاسی غلبہ سے محرومی کی تلافی علم ومعرفت کے حصول سے کرنا چاہیئے۔ لیسا اوقات حرمان نصیبی بھی بڑے بڑے فضائل اور شرف وسیادت کے حصول کا سبب بن جاتی ہے۔ موالی کے ساتھ بھی یہی ہُوا۔ اگر عربوں نے مادی غلبہ حاصل کیا تھا تو وہ وارثِ فکر ونظر قرار پائے۔

۲۔ موالی کا ایک جمِ غفیر صحابہؓ کرام کی صحبت میں رہنا اور صبح وشام ان سے احادیثِ رسول کریمؐ کا استفادہ کرتا تھا۔ جب صحابہ رضوان اللہ علیہم کا زمانہ ختم ہُوا تو موالی علم وفضل کے وارث قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تابعین موالی میں سے تھے۔

۳۔ موالی اونچے خاندانی لوگ تھے۔ ان کے آباء واجداد بڑے شائستہ مہذب اور اہلِ علم تھے۔ یہ خاندانی اثر ان کے افکار ونظریات بلکہ معتقدات کی تخلیق و تعمیر میں بڑی حد تک کارفرما رہا۔ گویا علم کا ذوق وشوق ان میں جبلی اور فطری تھا۔

۴۔ عرب صناعت پیشہ نہ تھے اور جب آدمی علم کا ہو کر رہ جاتے تو وہ ایک پیشہ بن جاتا ہے۔ ابن خلدون اس موضوع پر تفصیلی بحث کے دوران لکھتے ہیں:

"جب ان علوم کو سیکھنے کی ضرورت پیش آئی تو اس اعتبار سے صنعت میں شامل ہو گئے اور ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ صناعات حضری لوگوں کا خاصہ ہیں عربوں کو اس سے کوئی سروکار نہ تھا۔ لہٰذا علوم و فنون حضری (شہری، مہذب) لوگوں کے حصہ میں آئے اور عرب ان سے محروم رہ گئے۔ حضری لوگ اس زمانہ میں اعاجم تھے یا ان کے ہم معنیٰ موالی اور شہری لوگ۔"

امام صاحب کی تعلیم و تربیت:

آپ کوفہ میں پروان چڑھے اور وہیں مقیم رہ کر زندگی کا بیشتر حصہ تعلیم و تعلم اور جدل و مناظرہ میں گذارا۔ جن مصادر و مآخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے ان سے آپ کے والد کے حالات اور اشغال زندگی کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ البتہ اشارے اس سلسلے میں کچھ مل جاتے ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک متمول تاجر اور بہت اچھے مسلمان تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر سیرت نگار لکھتے ہیں کہ آپ کے والد عالم طفولیت میں حضرت علیؓ سے ملے اور امام ابوحنیفہؒ کے دادا نے عید نوروز کے دن حضرت علیؓ کی خدمت میں فالودہ پیش کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا خاندان ثروت و دولت سے بہرہ ور تھا۔ ایک امیر آدمی ہی ایسا عمدہ حلوہ خلیفۂ وقت کی خدمت میں پیش کر سکتا ہے۔

یہ بھی منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے ثابت اور ان کی اولاد کے لیے برکت کی دعا فرمائی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دعا کے وقت وہ مسلمان تھے۔ کتب تاریخ میں صراحتہً مذکور ہے کہ ثابت مسلمان پیدا ہوئے بنا بریں امام ابوحنیفہؒ کی تربیت ایک خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی اور شاذ بیانات کو چھوڑ کر علماء کے نزدیک یہ ایک مسلّم امر ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ علماء سے مراسم قائم کرنے سے پہلے تجارت پیشہ تھے اور زندگی بھر آپ نے یہی مشغلہ جاری رکھا۔ اس سے لامحالہ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ آپ کے والد تاجر تھے اور غالباً تاجر بھی ریشمی کپڑے کے۔ امام ابوحنیفہؒ نے یہ کام جیسا کہ عام دستور ہے اپنے والد سے سیکھا۔ اس سے واضح ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایک مسلم خانوادہ میں پلے بڑھے۔ آپ کا خاندان متمول اور تجارت پیشہ تھا۔ ہم فرض کرتے ہیں

کہ متدین گھرانوں کی طرح آپ حفظِ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے کیونکہ یہ مفروضہ آپ کے اس مشہور معمول سے مطابقت رکھتا ہے کہ زندگی بھر کثرتِ تلاوت سے آپ کو نہایت درجہ شغف رہا ہے چنانچہ منقول ہے کہ آپ ماہِ رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآن ختم کرتے تھے، اگرچہ یہ خبر مبالغہ آمیزی سے پاک نہیں تاہم اس سے آپ کی کثرتِ تلاوت کا پتہ چلتا ہے۔ متعدد طرق سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے قرأت امام عاصمؒ سے سیکھی جن کا شمار قرآءِ سبعہ میں ہوتا ہے[1]۔

کوفہ کی علمی حیثیت :

کوفہ جہاں آپ پیدا ہوئے عراق کے بڑے شہروں میں سے ایک تھا، بلکہ اس دَور کے دو بڑے شہروں میں سے ایک یہ تھا اور (دوسرا بصرہ ؟) عراق میں مختلف ادیان وملل کا سکہ جاری تھا۔ وہ قدیم تہذیب کا گہوارہ تھا۔ سربانی لوگ وہاں پھیلے ہوئے تھے۔ ظہورِ اسلام سے قبل ہی انھوں نے وہاں اپنے مدارس قائم کر رکھے تھے جن میں یونانی فلسفہ اور فارسی حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عراق میں قبل از اسلام متعدد نصرانی فرقے پائے جاتے تھے جو عقائد کے بارے میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ ظہورِ اسلام کے بعد بھی عراق میں بھانت بھانت کے لوگ جمع ہوگئے اور فتنہ وفساد کی گرم بازاری ہونے لگی۔ سیاسی مسائل اور اصولِ عقائد میں مختلف اور متنوع خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اس میں شیعہ تھے اور ان کے اشد مخالف خارجی بھی۔ اس میں معتزلہ تھے اور علمِ صحابہؓ کے حامل مجتہد تابعی بھی۔ پس علمِ دین کے چشمۂ صافی کے پہلو بہ پہلو وہاں متحارب گروہ بندیاں اور مضطرب خیالات بھی موجود تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی آنکھ کھلی تو انھوں نے مذاہب وادیان کی ایک دنیا دیکھی غور وفکر کرنے سے ان سب کی حقیقت آپ پر آشکار ہوگئی۔ آغازِ شباب ہی میں آپ نے مناظرہ بازوں سے معرکہ آرائی شروع کردی اور اپنی فطرتِ مستقیمہ کے حسبِ ہدایت اہلِ بدعت وضلالت کے مقابلہ میں اتر آئے مگر باایں ہمہ آپ تجارتی مشاغل میں منہمک تھے اور

[1] الخیرات الحسان صـ۶۵ طبع الخیریہ

علماء سے صرف واجبی روابط رکھتے تھے بعض علماء نے آپ میں عقل و علم اور ذکاوت و فطانت کے آثار دیکھے اور چاہا کہ یہ بہترین صلاحیتیں صرف تجارت کی نظر نہیں ہونا چاہئیں۔ انہوں نے آپ کو نصیحت کی کہ بازار میں آمد و رفت کے علاوہ علماء کی طرف بھی عنانِ توجہ موڑنا چاہیئے۔

امام ابو حنیفہؒ خود فرماتے ہیں کہ ایک روز شعبیؒ کے یہاں میرا گزر ہوا۔ انہوں نے مجھے بلایا کہنے لگے، آپ کا آنا جانا کہاں ہوتا ہے؟ میں نے کہا بازار آتا جاتا ہوں۔ انہوں نے کہا میری مراد بازار سے نہیں بلکہ علماء کے ہاں آنے جانے سے ہے۔ میں نے کہا میری آمد و رفت علماء کے یہاں بہت کم ہے۔ انہوں نے فرمایا غفلت نہ کیجیئے۔ علم کا درس و مطالعہ اور علماء کی صحبت آپ کے لیے ازبس ضروری ہے کیوں کہ میں آپ میں حرکت و بیداری کے آثار دیکھتا ہوں۔ میرے دل پر یہ بات اثر کر گئی۔ میں نے بازار کی آمد و رفت چھوڑ کر علم پڑھنا شروع کر دیا۔ خدا تعالیٰ نے ان کی بات سے مجھے فائدہ پہنچایا۔[1]

اس واقعہ سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ آغازِ کار میں آپ کی آمد و رفت علماء سے زیادہ بازاروں اور منڈیوں کی طرف تھی۔ آپ نے اپنی زندگی کا آغاز تاجر ہونے کے لیے کیا تھا نہ کہ ایک عالمِ دین اور فقہی مسلک کے مقتدا بننے کے لیے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ عالمِ طفولیت ہی میں بڑے ذہین و فطین تھے اور دیکھنے والوں کی نظریں فی الفور آپ پر جم جاتی تھیں اس لیے تو امام شعبیؒ نے انہیں مذکورہ بات کہی۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس علمی ذوق و شوق اور رجحان و میلان کا منظر کیا تھا جب کہ علماء سے آپ کا کوئی رابطہ نہ تھا معلوم ہوتا ہے کہ امام بھی اس ماحول اور گرد و پیش سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے ہوں گے جس کی لپیٹ میں پورا عراق تھا اور مختلف مذہبی فرقوں کی طرح سوچ بچار کرتے ہوں گے جیسے ہر جوان طبعی طور پر اپنے آبائی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ آپ ان اصحاب بدعت و ضلالت سے مجالس و محافل اور بازاروں میں بر سرِ عام مناظرہ کرتے تھے اسی لیے امام شعبیؒ

[1] مناقب ابی حنیفہ للمکی صہ ۵۹ جلد ۱۔

اور دوسرے لوگ آپ سے واقف ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے خیالات جماعتِ علماء کے قریب قریب تھے اور ان میں زیادہ بعد و تفاوت نہ تھا۔ اس سے ان مشہور روایات کی تصدیق ہوتی ہے کہ آپ نے اپنی زندگی کا آغاز علم الکلام سے کیا۔ اس کے مسائل میں غور و خوض کیا اور مذہبی فرقوں کے اکابر سے ان کے مسائل میں مناقشات کئے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ شعبیؒ کی نصیحت سن کر علم کی طرف مائل ہوئے تھے۔ بازار کی آمدورفت کم کر کے علماء کی خدمت میں حاضر ہونا شروع کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ نے تجارت چھوڑ دی کیونکہ آپ کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ آپ علمی مشاغل کے باوصف ایک منڈی کے مالک بھی تھے۔ ان کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کچھ لوگوں کو شریکِ تجارت بنا رکھا تھا۔ اور اپنے شرکاء پر اعتماد کرتے تھے جیسا کہ آگے آئے گا۔ بازار اور منڈی میں آپ کا آنا جانا صرف اسی قدر تھا جس سے منڈی کی رفتار و احوال کا پتہ چلتا رہے تاکہ تجارت دینی حدود سے تجاوز نہ کر جائے۔ آپ کے اخبار و واقعات میں توافق و تطابق پیدا کرنے اور تناقض کو امکانی حد تک دور کرنے کے لیے اس کا تسلیم کر لینا ضروری ہے۔

ذوقِ علم:

امام شعبیؒ کی نصیحت سن کر آپ نے علم کی جانب عنانِ توجہ منعطف کی اور علماء سے مراسم قائم کئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آپ کس فرقہ علماء کی طرف مائل ہوئے؟ تاریخی مصادر سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس دور میں حلقہ ہائے درس و تدریس تین اقسام میں بٹے ہوئے تھے۔

۱۔ اصولِ عقائد میں بحث و تمحیص کے حلقے۔ مختلف مذہبی فرقے اس میں حصہ لیتے تھے۔

۲۔ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذکر و روایت کے حلقے۔

۳۔ کتاب و سنت سے فقہی مسائل اور پیش آمدہ حوادث میں فتاویٰ اخذ کرنے کے

حلقے۔

اس مقام پر تین روایات ہمارے پیش نظر ہیں۔

پہلی روایت کے مطابق جب تحصیلِ علم کے لیے آپ ہمہ تن تیار ہو گئے تو اس دور کے مروّج و متداول علوم سے تعرض کرنے کے بعد عنانِ توجہ فقہ کی جانب موڑ دی۔

دوسری دونوں روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے اولاً مخالف فرقوں کے خلاف علم جدل و کلام حاصل کیا پھر کامل یکسوئی سے تحصیل فقہ میں لگ گئے۔

اب ہم روایات سہ گانہ بیان کرتے ہیں[1]

پہلی روایت:۔ یہ روایت متعدد طرق سے مذکور ہے۔ ایک امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ رشید ابو یوسفؒ سے۔ فرماتے ہیں ایک مرتبہ امام سے سوال کیا گیا۔ آپ کو فقہ کی توفیق کیسے نصیب ہوئی؟ امام نے فرمایا سنیئے! جہاں تک توفیق کا تعلق ہے تو وہ بارگاہِ لم یزل کی جانب سے تھی فلہ الحمد میں جب طلبِ علم کے لیے کمربستہ ہوا تو میں نے تمام علوم پر ایک ایک کرکے نظر دوڑائی۔ ان کے نفع اور نتیجہ پر غور کیا۔ میرے جی میں آیا علمِ کلام پڑھوں۔ غور کرنے پر معلوم ہوا اس کا انجام اچھا نہیں۔ اور اس میں فائدہ بھی کم ہے۔ آدمی اس میں ماہر بھی ہو جائے تو اپنا عندیہ برسرِ عام بیان نہیں کر سکتا۔ اس پر طرح طرح کے الزام عائد کیے جاتے ہیں اور اسے صاحبِ بدعت وضلالت کا لقب دیا جاتا ہے۔

پھر ادب و نحو پر غور کیا۔ اس نتیجہ پر پہنچا کہ آخر اس کا مقصد اس کے ماسوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ بیٹھ کر بچوں کو نحو و ادب کا سبق دوں۔

پھر شعر و شاعری کے پہلو پر غور کیا تو اس کا مقصد مدح و ہجو، دروغ گوئی اور تخریبِ دین کے سوا کچھ نہ پایا۔

پھر قرأت و تجوید کے معاملہ پر غور کیا۔ میں نے سوچا کہ اس میں مہارت تامہ حاصل کرنے کے بعد آخر یہی ہو گا کہ چند نوعمر جمع ہو کر میرے پاس تلاوت قرآن کریں۔ باقی رہا قرآن

---

[1] یہ سہ گانہ روایات تاریخ بغداد المناقب للمکی۔ المناقب لابن البزازی اور الخیرات الحسان میں متعدد طرق سے مذکور ہیں۔

کے مفہوم و معنی تو وہ بدستور ایک دشوار گذار گھاٹی رہے گی۔

پھر خیال آیا طلب حدیث میں لگ جاؤں۔ پھر سوچا کہ ذخیرۂ احادیث جمع کرنے کے بعد مجھے طویل عمر کی ضرورت ہوگی تاکہ علمی استفادہ کے لیے لوگ میرے محتاج ہوں اور ظاہر ہے کہ طلب حدیث کے لیے احتیاج کی ضرورت نوخیز لوگوں کو ہی ہو سکتی ہے۔ پھر ممکن ہے لوگ مجھے کذب اور سوء حفظ سے متہم کرنے لگیں اور روز حشر تک یہ الزام میرے گلے کا ہار ہو جائے۔

بعد ازاں میں نے فقہ کی ورق گردانی شروع کی۔ جوں جوں تکرار و اعادہ ہوا اس کا رعب بڑھتا ہی گیا اور اس میں مجھے کوئی عیب دکھائی نہ دیا۔ میں نے سوچا کہ تحصیل فقہ میں علماء و مشائخ کی مجالست و مصاحبت اور ان کے اخلاق جلیلہ سے آراستہ و پیراستہ ہونے کے مواقع میسر آئیں گے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ اداء فرائض، اقامت دین متین، اظہار عبودیت اور دنیا و آخرت کا حصول فقہ کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کوئی شخص فقہ کے ذریعہ دنیا کمانا چاہے تو وہ بڑے بلند منصب پر فائز ہو سکتا ہے اور اگر تخلیہ و عبادت کا آرزو مند ہو تو کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ حصول علم کے بغیر مشغول عبادت ہے بلکہ کہا یہ جائے گا کہ وہ صاحب علم فقیہ اور علم کی راہ پر گامزن ہے۔

روایت بالا کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رائج الوقت علم و فنون پر تنقیدی نگاہ ڈالی تاکہ ان میں سے اپنے لیے کسی مناسب علم کا انتخاب کر کے اس میں امتیاز و تخصص پیدا کر سکیں۔ اس سے یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ آپ نے تمام عصری علوم میں واجبی حد تک واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اگرچہ بعد میں صرف علم فقہ ہی آپ کا جولانگاہ فکر و نظر بنا۔ گویا فقہ کی جانب آپ کا رجحان و میلان دیگر علوم کو آزمانے اور ان میں واجبی غور و تامل کے بعد تھا۔

دوسری روایت: یحییٰ بن شیبان روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا مجھے جدل و مناظرہ سے خصوصی لگاؤ تھا۔ میں کافی عرصہ تک اس میں لگا رہا۔ علم الکلام کے اسلحہ سے لڑتا اور انہی سے مدافعت کرتا۔ ان دنوں بصرہ جدل و مناظرہ کا اکھاڑہ تھا۔ میں بیس سے زائد مرتبہ بصرہ گیا۔ کبھی ایک سال قیام کرتا اور کبھی کم و بیش۔ خوارج کے فرقہ اباضیہ و صفریہ سے کئی

مرتبہ جھڑپیں ہو چکی تھیں۔ علم الکلام میرے نزدیک افضل العلوم تھا۔ میں کہا کرتا تھا کہ علم الکلام کا تعلق اصولِ دین سے ہے۔

طویل غور و فکر اور کافی عمر گزرنے کے بعد میرے اس نظریہ میں تبدیلی رونما ہوئی۔ میں نے کہا متقدمین صحابہؓ اور تابعینؒ سے کوئی ایسی بات نہیں رہ گئی تھی جسے ہم نے پا لیا ہو۔ وہ شرعی امور پر زیادہ قادر، ان سے زیادہ واقف اور ان کے حقائق سے بخوبی آگاہ تھے۔

مگر بایں ہمہ انھوں نے جدل و مناظرہ کا بازار گرم نہیں کیا اور نہ غور و خوض کی ضرورت سمجھی خود اس سے اجتناب کیا اور دوسروں کو سخت پرہیز کی تلقین کی۔ وہ صرف شرائع و احکام اور فقہی مسائل میں غور و تامل کے عادی تھے وہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا اور اسی کی طرف لوگوں کو رغبت دلاتے تھے وہ لوگوں کو پڑھانے اور تحصیلِ علم کی ترغیب دیتے تھے۔ فتوے دیتے بھی اور مسائل دریافت بھی کرتے تھے، صحابہ کرامؓ اسی مسلک پر گامزن تھے۔ پھر تابعینؒ نے اسی کی پیروی کی۔

اس بات کے واضح ہونے پر ہم نے جدل و مناظرہ اور علم الکلام کو خیر باد کہہ کر اس کی سرسری جان پہچان کو کافی سمجھا اور اپنا رخ طریق سلف صالحین کی طرف موڑ دیا۔ اب ہم جادۂ اسلاف پر گامزن ہوئے انہی کے اعمال و افعال کو اپنانا شروع کیا اور اس راہ کے واقف کار لوگوں کی ہم نشینی کا شیوہ اختیار کیا۔ میں نے بھانپ لیا کہ متکلمین اور اصحابِ جدل کا چہرہ مہرہ متقدمین کا سا نہیں اور سلف صالحین کے جادۂ مستقیم سے بھی انہیں کوئی سروکار نہیں۔ یہ دل کے سخت، کتاب و سنت کے مخالف، سلف صالحین سے منحرف اور ورع و تقی سے بے بہرہ ہیں۔

تیسری روایت:۔ اس کے راوی آپ کے تلمیذ زفر بن ہذیلؒ ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا فرماتے تھے میں علم الکلام پڑھتا پڑھاتا تھا یہاں تک کہ اس میں خاصی شہرت حاصل کر لی۔ ہماری نشست گاہ حماد بن ابی سلیمان کے حلقہ سے زیادہ دور نہ تھی ایک روز ایک عورت آ کر پوچھنے لگی۔ ایک شخص نے ایک لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے اور وہ اسے طلاق سنت دینا چاہتا ہے، وہ کتنی طلاق دے۔ میں نے کہا۔ حمادؒ سے پوچھنے

اور جو جواب دیں اس سے آگاہ کیجیئے۔ اس نے حمادؒ سے پوچھا۔ انہوں نے جواب دیا حیض و جماع سے طہارت کی حالت میں اسے طلاق دے۔ جب دو حیض آنے کے بعد وہ غسل طہارت کرے تو دوسرے ازواج کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اس نے یہ فتویٰ مجھے بتایا۔ میں نے کہا مجھے علم الکلام کی کوئی ضرورت نہیں۔ اپنی جوتیاں لیں اور سیدھا حمادؒ کے حلقۂ درس میں شامل ہُوا۔ میں آپ کے مسائل سنتا اور انہیں یاد رکھتا۔ اگلی صبح جب اعادہ کرتے تو مجھے وہ تو مسائل جوں کے توں ازبر ہوتے مگر ان کے دوسرے تلامذہ غلطیاں کر جاتے چنانچہ آپ نے یہاں تک فرما دیا تھا کہ "صدرِ حلقہ میں میرے روبرو ابو حنیفہؒ کے سوا کوئی کوئی نہ بیٹھے۔"

یہ ہیں وہ روایات سہ گانہ! یہ متعدد طرق سے مروی ہیں اور ایجاز و اطناب کے اعتبار سے ان کے الفاظ میں اختلاف کے باوجود ان کے معانی میں کوئی فرق نہیں۔ پہلی روایت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ دیگر علوم کو چھان پھٹک کر آغازِ کار ہی سے تحصیل فقہ میں لگ گئے۔ جب کہ دوسری دونوں روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے علم الکلام میں مہارت حاصل کرنے کے بعد فقہ کی طرف رخ کیا۔

مگر ان بظاہر متضاد روایات میں جمع و تطبیق بڑی آسان ہے۔ کیونکہ پہلی روایت تحصیل علم الکلام اور جدل و مناظرہ میں حصہ لینے کی نفی نہیں کرتی۔ بلکہ اس طرف مشیر ہے کہ آپ نے علم الکلام پڑھا تھا۔ دوسری دونوں روایات میں صراحۃً مذکور ہے کہ آپ جدل و مناظرہ میں حصہ لیتے اور اس سے محفوظ ہوتے تھے اور اس میں اس حد تک انہماک تھا کہ مختلف فرقوں سے مناقشات کے لیے بصرہ کا سفر اختیار کرنے سے بھی گریز نہ کرتے۔ پہلی روایت میں جو بات اختصاراً مذکور ہے دوسری روایات میں اس کی تفصیل کی گئی ہے۔ دونوں کا ماحصل یہ ہے کہ آخر کار علم فقہ آپ کا جولانگاہِ فکر و نظر بنا۔

شغف بحث و مناظرہ

بہر کیف امام ابو حنیفہؒ اپنے عہد کی اسلامی ثقافت سے مالا مال تھے۔ امام عاصم کی قرأت کے مطابق قرآن کریم حفظ کیا۔ حدیث سے بقدرِ ضرورت واقفیت پیدا کی۔

نحو وادب اور شعر وشاعری سے بھی کچھ حصہ پایا۔ اعتقادی مسائل میں مختلف فرقوں سے آپ کی خوب ٹھنی رہتی جس کے لیے وہ بصرہ بھی جاتے اور مناظرات کے سلسلے میں جہاں ان کا سال سال بھر کبھی قیام بھی رہتا تاہم بعد میں ہمہ تن علم فقہ کے ہو کر رہ گئے۔

اصول عقائد میں مناظرہ پسندی آغاز حیات میں آپ کا محبوب موضوع تھا جس میں خاصی مہارت حاصل کر لی تھی اور اصول دین کے سمجھنے میں آپ کا طریق کار بن گیا۔ بلکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تحصیل فقہ میں مصروف ہونے کے بعد اگر ان اصول میں مناظرہ کی ضرورت لاحق ہوئی تو آپ خوش اسلوبی سے یہ کام سرانجام دیتے۔ ایک مرتبہ خوارج نے ایک مسجد پر دھاوا بول دیا۔ آپ بھی تشریف فرما تھے وہ آپ کے حلقۂ درس میں گھس آئے تو آپ نے ان سے مناظرہ کیا۔[1]

---

[1] چنانچہ فقہ کی جانب عنان توجہ منعطف کرنے کے بعد خوارج سے آپ کے ایک مناظرہ کا ذکر ہم یہاں بھی کئے دیتے ہیں جو خارجیوں کے اس مسئلہ میں ہوا کہ مرتکب کبائر کافر ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہوا کہ خوارج کی ایک جماعت امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگی۔ مسجد کے دروازے پر دو جنازے حاضر ہیں۔ ایک شرابی کا جنازہ ہے جو کثرت شراب سے دم گھٹ کر مر گیا۔ دوسری ایک عورت ہے جو زنا کی مرتکب ہوئی اور حمل کے ڈر سے خودکشی کر لی۔ امام نے پوچھا ان کا تعلق کس دین و مذہب سے تھا؟ آیا یہود سے؟ کہا گیا نہیں۔ پوچھا کیا عیسائی ہیں؟ جواب ملا نہیں۔ پھر دریافت کیا مجوسی تو نہیں؟ کہنے لگے نہیں۔ فرمایا آخر ان کا تعلق کس دین و ملت سے تھا؟ خوارج نے کہا۔ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ شہادت دینے والی ملت سے تھے امام نے پوچھا اچھا یہ بتایئے کہ کلمہ طیبہ کی شہادت ثلث ایمان ہے ربع ایمان یا خمس ایمان؟ خوارج بولے ایمان اجزاء میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔

فرمایا اچھا بتایئے! ایمان کو اس شہادت سے کیا نسبت ہے؟ خوارج بولے یہ ایمان کامل ہے۔

امام بولے پھر ایسی قوم کے بارے میں سوال کا کیا مطلب جن کے مومن ہونے کا آپ کو بھی اعتراف ہے۔

خوارج بولے یہ قصہ چھوڑیئے! آپ ہمیں یہ بتایئے یہ جنتی ہیں دوزخی؟ امام کہنے لگے میں وہی بات دہراتا ہوں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک ان سے بھی بڑی مجرم قوم کے حق میں فرمائی تھی۔ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ (۱۴ : ۳۶) الخیرات صفحہ ۴۶

آپ نے بعض غالی شیعہ لوگوں سے مناظرہ کیا اور انہیں بھی خاموش کرا دیا۔ حالانکہ ان دنوں آپ ہمہ تن تحصیل فقہ میں مشغول تھے۔ تاہم بحث وجدل میں خود کبھی حصہ لینے کے باوجود آپ اپنے تلامذہ اور خاص لوگوں کو اصول عقائد میں جھگڑا کرنے سے روکتے تھے چنانچہ ایک دفعہ آپ نے اپنے بیٹے حماد کو مناظرہ کرتے دیکھا تو اسے منع کیا۔ وہ کہنے لگے "آپ خود تو مناظرہ کرتے ہیں اور ہمیں روکتے ہیں"

فرمایا" ہم دوران مناظرہ گہری توجہ اس امر میں رکھتے کہ مبادا ہمارا فریق مخالف پھسل جائے اور تم مناظرہ میں اسی غرض سے شرکت کرتے ہو کہ تمہارا حریف لغزش کھا جائے جو اپنے حریف کی لغزش کا آرزو مند ہے وہ گویا اس کے کافر ہونے کا آرزو مند ہے اور جو شخص دوسرے کی تکفیر چاہے وہ اس کو کافر قرار دینے سے پہلے خود کافر ہو جاتا ہے[۱]۔"

خلاصۃ القول حسب روایات مختلفہ آپ کی زندگی کا آغاز اعتقادی جدلیات سے ہوا جسے علم الکلام کہتے ہیں۔ مختلف فرقوں سے مباحثہ ومنازعہ کے بعد آپ فقہ کی جانب مائل ہوئے اور اپنی تمام تر صلاحیتیں اس کے لیے وقف کر دیں مگر عند الضرورت یا اثبات حق و

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور وہی بات کہتا ہوں جو حضرت عیسٰی علیہ السلام نے ایک ان سے بڑی گناہ گار قوم کے بارے میں فرمائی تھی۔ اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ۔ (۵: ۱۱۸)

جب نوح علیہ السلام کی قوم نے کہا اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ (۲۶: ۱۱۱) تو آپ نے فرمایا۔

وَمَا عِلْمِيْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلٰى رَبِّيْ لَوْ تَشْعُرُوْنَ. وَمَا اَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۲۶: ۱۱۲-۱۱۴)

میں نوح علیہ السلام کا قول دہراتا ہوں وَلَا اَقُوْلُ لِلَّذِيْنَ تَزْدَرِيْ اَعْيُنُكُمْ لَنْ يُّؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْرًا اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِيْ اَنْفُسِهِمْ اِنِّيْ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ (۱۱: ۳۱) خوارج نے یہ کامیاب گفتگو سن کر ہتھیار ڈال دیئے۔

(مناقب از مکی ص ۱۴۴ ج ۱) (ع ۔ ح)

[۱] مناقب ابی حنیفہ لابن البزازی صد ۱۲۱ جلد اول۔

صدق کے لیے بحث وجدل کا وطیرہ ترک نہ کیا۔

مختلف مذہبی فرقوں کی طرح کلامی مسائل میں انہماک کے بعد آپ نے اپنے عہد کے مشائخ عظام سے فقہ و فتاوی کی دراست کی ٹھانی اور ایک فقیہ کے تو ہو کر ہی رہ گئے۔ انہیں سے اخذ کیا اور انہیں سے اس فن کی تکمیل کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس امر کی افادیت کو محسوس کر لیا تھا کہ طالب فقہ کو مختلف مشائخ سے استفادہ کرنا اور فقہ کے ماحول میں زندگی بسر کرنا چاہیئے لیکن ساتھ ہی ایک ممتاز فقیہ پر اپنی توجہات مرکوز کر دینا چاہیئے جو اس کو دقیق و عریض مسائل سے آگاہ کرے اور پھر اسی سے سندِ تکمیل پائے۔

کوفہ آپ کے عہد میں فقہاءِ عراق کا گہوارہ تھا جس طرح کہ بصرہ مختلف فرقوں اور اصولِ اعتقاد میں بحث و مجادلہ کرنے والوں کا گڑھ تھا۔ یہ علمی ماحول بذاتِ خود بھی بڑا اثر آفرین تھا۔ امام خود فرماتے ہیں۔

> "میں علم و فقہ کی کان کوفہ میں سکونت پذیر تھا اور اہل کوفہ کا جلیس و ہمنشین رہا۔ پھر فقہاء کوفہ میں سے ایک فقیہ (حمادؒ) کے دامن سے وابستہ ہو گیا"[1]

امام ابوحنیفہؒ اور حمادؒ بن ابی سلیمان

امام ابوحنیفہؒ نے حماد بن ابی سلیمانؒ کے حلقۂ شاگردی کا دامن تھامے رکھا۔ ان ہی سے فقہ سے متخرج ہوئے اور جب تک وہ زندہ رہے ان کے وابستۂ فتراک رہے۔ ہمارے نزدیک یہاں تین امور لائق بحث و تمحیص ہیں۔

۱۔ حمادؒ کے دامنِ شاگردی سے وابستہ ہونے کے وقت آپ کی عمر کیا تھی؟

۲۔ مسند نشینِ تدریس ہونے کے وقت آپ کس عمر کے تھے؟

۳۔ کیا حمادؒ سے یہ وابستگی کامل تھی اور آپ نے کسی اور سے استفادہ نہیں کیا؟

اب ہم ان سوالات کا جواب دیتے ہیں۔ آغازِ فقہ یا حمادؒ کے حلقۂ تلمذ میں آتے وقت آپ کی عمر کا ٹھیک ٹھیک تعین تو ہمارے لیے مشکل ہے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے آغاز تعلیم و تدریس کرنے سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کیونکہ یہ عام طور سے معروف تھے۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۳۳ جلد ۱۳۔

چنانچہ یہ معلوم ہے کہ آپ امام حمادؒ کے حینِ حیات ان کے وابستۂ دامن رہے اور ان کی وفات کے بعد درس و تدریس کا آغاز کیا اور جو مسندِ تدریس آپ کی وفات سے خالی ہو گئی تھی اس کو امام ابو حنیفہؒ نے زینت بخشی۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام حمادؒ کا انتقال ۱۲۰؁ھ میں ہوا۔ گویا ان کے انتقال کے وقت امام صاحبؒ کی عمر چالیس سال تھی۔ بنا بریں جسم و عقل میں کامل ہونے کے بعد آپ نے چالیس سال کی عمر میں مسندِ درس کو سنبھالا۔ آپ کو پہلے بھی یہ خیال آیا تھا مگر اس کی تکمیل کی نوبت نہ آئی۔ چنانچہ آپ کے شاگرد امام زفرؒ کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے استاد حمادؒ سے وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں دس سال آپ کی صحبت میں رہا۔ پھر میرا جی حصولِ اقتدار کے لیے للچایا تو میں نے الگ اپنا حلقہ جمانے کا ارادہ کر لیا۔ ایک روز میں پچھلے پہر نکلا اور چاہا کہ یہ کام کر ڈالوں۔ جب مسجد میں قدم رکھا اور شیخ حمادؒ کو دیکھا تو ان سے علیحدگی پسند نہ آئی اور آ کر ان کے پاس ہی بیٹھ گیا۔ اسی رات حمادؒ کو اطلاع ملی کہ بصرہ میں ان کا کوئی عزیز فوت ہو گیا ہے۔ بڑا مال چھوڑا اور حمادؒ کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے۔ آپ نے مجھے اپنی جگہ بیٹھنے کا حکم دیا۔ ان کا جانا تھا کہ میرے پاس چند مسائل ایسے آئے جو میں نے آج تک ان سے نہ سنے تھے۔ میں جواب دیتا جاتا اور اپنے جوابات لکھتا جاتا تھا۔ جب حمادؒ آئے تو میں نے وہ مسائل پیش کر دیئے۔ وہ کوئی ساٹھ مسئلے تھے۔ چالیس میں انہوں نے میرے ساتھ اتفاق کیا اور بیس میں میرے مخالف جواب دیئے۔ میں نے حلف اٹھایا کہ ان کی تاحینِ حیات ان سے الگ نہ ہوں گا۔ پس میں اسی عہد پر قائم رہا اور تا زندگی ان کے دامن سے وابستہ رہا۔[۱] چنانچہ آپ پورے اٹھارہ سال امام حمادؒ کی صحبت میں رہے۔ ایک دفعہ یوں فرمایا کہ "میں بصرہ میں آیا۔ میرا خیال تھا کہ میں ہر سوال کا شافی جواب دے سکوں گا مگر اس کے برعکس اہلِ بصرہ نے چند سوالات ایسے پوچھے کہ میں لاجواب ہو کر رہ گیا اس کے بعد میں نے فیصلہ کر لیا کہ جب تک وہ زندہ رہیں گے انہیں کے ہاں رہوں گا پس پھر اٹھارہ سال آپ سے مستفید ہوتا رہا۔[۲]"

---

[۱] تاریخ بغداد ص ۳۳۳ ج ۱۳ [۲] ایضاً

بنا بریں جب آپ کی کل مدّت تلمذ اٹھارہ سال بنتی ہے اور حمادؒ کی وفات کے وقت آپ چالیس سال کے تھے تو گویا آغاز شاگردی میں بائیس۲۲ سال کے ہوں گے اور چالیس سال کی عمر تک اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا اور اس کے بعد بالاستقلال مسندِ نشین تدریس و تعلیم ہوئے۔

رہی یہ بات کہ تعلق ولزوم کی نوعیت کیا تھی؟ تو جہاں تک آپ کی زندگی کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ لزوم اس نوع کا نہ تھا کہ دوسرے مشائخ واساتذہ سے کلیتہً استفادہ کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ آپ متعدد مرتبہ حج بیت اللہ سے مشرف ہو چکے تھے۔ مکّہ و مدینہ کے علماء سے بھی شرف ملاقات حاصل ہوا تھا جن میں بہت سے تابعی بھی تھے۔ پھر یہ ملاقاتیں علمی استفادہ کے لیے ہی ہوتی تھیں۔ آپ ان سے احادیث اخذ کرتے۔ فقہی مذاکرات جاری رہتے۔ اور ان سے فقہ کے طریقے سیکھتے تھے۔

یہ آپ کے اساتذہ و مشائخ جن سے آپ نے فیض حاصل کیا اور جن کی اچھی خاصی تعداد بیان کی گئی ہے مختلف فرقوں سے وابستہ تھے مثلاً ان میں شیعہ کے امام زید بن علی زین العابدینؒ اور حضرت جعفر صادقؒ بھی تھے۔ اسی طرح محمد المعروف نفسِ زکیہ کے والد عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی سے بھی استفادہ کیا بلکہ عقیدہ رجعت مہدی کے قائل بعض کیسانیہ سے بھی فائدہ اٹھایا۔ یہ ساری تفصیلات آپ کے اساتذہ کے تذکرہ میں آئیں گی۔

اس سے عیاں ہے کہ اپنے شیخ حمادؒ کی صحبت میں رہتے ہوئے بھی بہت سے محدّثین و فقہاء سے مل چکے تھے۔ تابعین سے آپ کو خصوصی شغف تھا خصوصاً وہ تابعین جو فقہ و اجتہاد میں ممتاز صحابہ کی صحبت میں مستفید ہو چکے تھے۔ جیسا کہ آپ نے خود فرمایا کہ:-

"میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے اصحاب و تلامذہ کی فقہ حاصل کر چکا ہوں"

ظاہر ہے اگر آپ کی شاگردی امام حمادؒ تک محدود ہوتی تو ان حضرات سے اخذ و استفادہ کی کوئی صورت نہ بن آتی۔

غرض آپ چالیس سال کی عمر میں کوفہ کی مسجد میں اپنے استاد حمادؒ کی مسندِ درس پر

جلوہ فگن ہوئے اور اپنے تلامذہ کو پیش آمدہ فتاویٰ وحوادث کا درس دینا شروع کیا۔ آپ نے بڑی سلجھی ہوئی گفتگو اور عقل سلیم کی مدد سے اشباہ وامثال پر قیاس کا آغاز کیا اور اس فقہی مسلک کی داغ بیل ڈالی جس سے آگے چل کر حنفی مذہب کی بنیاد پڑی۔

سر دست ہم امام صاحبؒ کے اس علم کے مصادر وماخذ اور اس سے مرتبہ نتائج و ثمرات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے اس کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔

ہم اولاً آپ کے حالاتِ زندگی اس کے لوازمات وملحقات اور آپ کے شخصی سیرت وکردار سے بحث کریں گے۔

ثانیاً آپ کے علم وفضل اور اس کے متعلقات کو ضبطِ تحریر میں لائیں گے۔

پھر دونوں مذکرۃ الصدر امور کے نتائج وثمرات کا تذکرہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس کے آثار وعواقب وہ بیل بوٹے ہیں جو صدیوں تک سرسبز وشاداب اور بار آور ثابت ہوئے اور جن کی تخم کاری صرف آپ کی مرہونِ منت ہے۔ آپ نے بلا دوامصار میں تحصیلِ فقہ اور تخریج واستنباط کے دروازے کھول دیئے۔

اب ہم آپ کے شخصی حالات کی وضاحت کے لیے دو باتوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ آپ کے معاشی وسائل وذرائع کیا تھے؟

۲۔ آپ کن احوال وظروف میں پلے بڑھے اور انہوں نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟

امام ابو حنیفہؒ کے اقتصادی وسائل:

تاریخی واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے ایک متمول خاندان میں آنکھ کھولی۔ آپ کے باپ دادا تاجر تھے ـــــــ اور غالباً تاجر بھی ریشمی کپڑے کے۔ اور بلاشبہ یہ تجارت بڑے فوائد ومنافع کا موجب ہوتی ہے یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ تجارت انہیں سے ورثہ میں پائی۔ شروع شروع میں صرف تجارت کا شغل رکھا اور علماء سے کوئی سروکار نہ تھا حتیٰ کہ امام شعبیؒ کی ترغیب وتحریص سے آپ تحصیلِ علم کے لیے آمادہ ہوئے۔ لیکن کیا پھر تجارت یکسر چھوڑ دی؟ سب روایت کنندگان اس کا

جواب نفی میں دیتے ہیں[1] اور کہتے ہیں کہ دمِ واپسیں تک آپ تاجر رہے۔ یہ بھی لکھتے ہیں کہ آپ کا ایک شریکِ تجارت بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ شریک طالبِ علم خدمت فقہ اور روایتِ حدیث میں آپ کا ممد و معاون ثابت ہوا ہوگا۔ کیونکہ سیرت نگار آپ کے تاجر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کے خادمِ فقہ و دین ہونے کا تذکرہ بھی کرتے ہیں اور یہ ایک امانت دار شریک کی موجودگی ہی میں ممکن ہوسکتی تھی جو آپ کو بازار کی آمد و رفت کی زحمت سے بچا لے۔ آپ تجارتی حالات سے نہ صرف باخبر بلکہ اس کی سرپرستی کرتے رہے اور گاہے تجارتی معاملات میں عملی طور سے شریک بھی ہو جاتے۔ علم و تجارت میں یکساں حصہ لینے والے علماء کا یہی دستور رہا ہے۔ واصل بن عطاء بانی اعتزال جو امام ابوحنیفہؒ کا معاصر تھا اس کا بھی یہی وطیرہ تھا۔ اس کی ولادت بھی اسی سال (یعنی ۸۰ھ میں) ہوئی جس سال امام صاحبؒ کی۔ وہ بھی آپ کی طرح فارسی الاصل تھا۔ وہ تجارت پر بسر اوقات کرتا اور اس کا ایک شریک جو حسب و نسب یا رشتۂ مصاہرت کی بنا پر اس کا عزیز تھا اس کی جانب سے امورِ تجارت سرانجام دیتا۔ واصل درس و مطالعہ میں مصروف رہتا اور اسلام پر حملہ کرنے والوں کا دفاع کرتا لہٰذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ ایک تاجر ہونے ہوئے بھی علم کی جانب اس حد تک متوجہ رہتے۔

امام صاحبؒ کی تاجرانہ خصوصیات

امام ابوحنیفہؒ میں چار تجارتی اوصاف پائے جاتے تھے جن سے واضح ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک اونچے درجہ کے عالم دین ہی نہ تھے بلکہ ایک مثالی تاجر بھی تھے۔

۱۔ آپ دل کے غنی تھے، حرص و آز کبھی آپ پر غالب نہ آسکی۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک امیر گھرانہ میں پیدا ہوئے اور فقر و فاقہ کی ذلت سے محفوظ و مصئون

---

[1] امام ابوحنیفہؒ نے تجارت کا پیشہ بالکل ترک نہیں کیا۔ المناقب للمکی میں آپ کے روزمرہ مصروفیات کا تذکرہ کر کے اس میں یوسف بن خالد سمتی سے روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ہفتہ کے روز آپ خانگی ضروریات کا اہتمام کرتے نہ مجلس درس میں حاضر ہوتے نہ بازار جاتے۔ چاشت سے ظہر تک بازار میں بیٹھتے۔ جمعہ کے روز آپ احباب و اصحاب کو اپنے ہاں بلاتے اور انہیں انواع و اقسام کے کھانے کھلاتے۔" (المناقب للمکی ج ۲ ص ۲۰۶)

رہے ہے۔

۲۔ بڑے امین تھے اور امانتی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوتے میں کبھی اپنے نفس کا لحاظ نہ کرتے۔

۳۔ بہت فیاض اور بخل و امساک کی بیماری سے محفوظ تھے۔

۴۔ نہایت متدین، عابد، شب زندہ دار، صائم النہار اور قائم اللیل تھے۔

یہ اوصاف مجموعی طور پر آپ کے تجارتی معاملات پر اثر انداز ہوئے اور آپ ایک منفرد قسم کے تاجر قرار پائے۔ بہت سے لوگ آپ کو حضرت ابوبکرؓ ایسا تاجر سمجھتے تھے گویا شبیہ صدیقؓ تھے اور انہیں کے ہموار کردہ تجارتی مسلک و منہج کے پیرو تھے۔ آپ تجارتی اشیاء خریدتے وقت بھی فروخت کی طرح امانت و دیانت کا لحاظ رکھتے۔

ایک عورت ایک مرتبہ ریشمی کپڑا بیچنے کے لیے لائی۔ آپ نے قیمت پوچھی۔ بولی ایک صد۔ آپ نے فرمایا کپڑا زیادہ قیمت کا ہے۔ وہ قیمت میں اضافہ کرتے کرتے چار سو تک پہنچ گئی۔ آپ نے فرمایا قیمت اب بھی کم ہے۔ وہ بولی آپ مذاق اڑاتے ہیں۔ فرمایا بھاؤ کرنے کے لیے کسی آدمی کو لاؤ۔ وہ ایک آدمی لائی۔ تو آپ نے وہ کپڑا پانچ صد میں خرید لیا۔[1]

اندازہ لگایئے! مشتری ہونے کے باوجود آپ بائع کا مفاد پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کی غفلت سے ناجائز فائدہ نہیں اٹھانا چاہتے بلکہ اس کی مناسب راہنمائی فرماتے ہیں۔

آپ ایسے شفیق بائع تھے کہ جب مشتری کمزور ہوتا یا اس کے ساتھ دوستانہ مراسم ہوتے یا وہ چیز خالص منافع میں آئی ہوتی تو اپنا نفع چھوڑ دیتے تھے۔ ایک دفعہ ایک عورت آئی کہنے لگی میں کمزور ہوں اور یہ رقم میرے پاس امانت ہے۔ آپ یہ کپڑا مجھے اصلی قیمت میں دے دیں اور نفع نہ لیں۔ آپ نے فرمایا۔ چار درہم میں لے لو۔ بولی بڑھیا عورت کا مذاق نہ اڑاؤ۔ فرمایا یہ مذاق نہیں حقیقت ہے۔ میں نے دو کپڑے خریدے تھے ایک کو فروخت کر کے اصلی قیمت وصول کر لی اور صرف چار درہم باقی ہیں۔ اب یہ کپڑا مجھے

---

[1] الخیرات الحسان ص ۴۴۔

چار درہم میں پڑتا ہے۔

ایک مرتبہ ایک دوست آیا اور ایک خاص قسم کے ریشمی کپڑا کا مطالبہ کیا۔ اس کا رنگ و وصف بھی بتایا۔ فرمایا انتظار کیجیئے کہ میں خرید کر لوں۔ ابھی جمعہ بھی نہ آنے پایا تھا کہ وہ کپڑا مل گیا۔ وہ دوست ادھر سے گزرا تو فرمایا آپ کی ضرورت پوری ہو گئی اور کپڑا نکال کر دیا۔ اس نے پوچھا قیمت کیا ہوگی؟ فرمایا صرف ایک درہم۔ بولا میں نہیں سمجھتا تھا کہ آپ بھی میرا مذاق اڑا سکتے ہیں۔ فرمایا مذاق نہیں حقیقت ہے۔ میں نے دو کپڑے بیس دینار ایک درہم کے لیے تھے ایک فروخت کر کے بیس دینار وصول کر لیے اور دوسرا کپڑا صرف ایک درہم میں رہ گیا[۱]

اب اسے عطیہ آمیز معاملہ کہیئے یا بیع و شرا کی صورت میں ایک عطیہ۔ تجارت تو ہے نہیں اور اس سے اس عظیم تاجر کی عقل و امانت، دین و وفا اور وسعتِ قلب کا خوب خوب اندازہ ہو جاتا ہے۔

جس کام میں گناہ کا شبہ ہوتا اس سے شدید اجتناب کرتے خواہ یہ شبہ کتنا ہی بعید ہو! اگر کسی مال میں گناہ تصوّر کرتے تو محتاج و فقیر لوگوں میں تقسیم کر دیتے۔ چنانچہ ایک دفعہ آپ نے اپنے شریک حفص بن عبدالرحمٰن کو فروخت کرنے کے لیے کچھ سامان بھیجا اور کہلا بھیجا کہ کپڑے میں عیب ہے فروخت کے وقت مشتری کو بتا دینا۔ حفص نے کپڑا بیچ دیا اور عیب بتانا بھول گئے۔ یہ بھی معلوم نہ تھا کہ خریدار کون ہے۔ جب امام ابوحنیفہؒ کو پتہ چلا تو انھوں نے سامان کی سب قیمت صدقہ کر دی[۲]

ورع و تقوے اور حلال پر قانع رہنے کے باوجود آپ کو تجارت سے کثیر مالی فوائد حاصل ہوتے تھے۔ پھر آپ اس میں سے بھی زیادہ تر مشائخ و محدثین پر خرچ کر دیتے۔ تاریخ بغداد میں ہے۔

"آپ سال بھر کا نفع جمع کرتے اور اس سے مشائخ و محدّثین کی خوراک، لباس اور تمام ضروریات خرید لیتے۔ جو باقی بچتا وہ بھی انہیں دے ڈالتے اور کہتے اسے اپنی ضروریات

---

[۱] تاریخ بغداد ص ۳۶۲ ج ۱۳ [۲] تاریخ بغداد ص ۳۵۸ جلد ۱۳

میں صرف کر لیجیے اور صرف خدا کا شکر بجا لائیے کیونکہ میں نے آپ کو اپنی جیب سے کچھ نہیں دیا۔ یہ صرف عنایت ربانی ہے[1]"

گویا آپ کا تجارتی نفع علماء کے وقار کے تحفظ۔ ان کی حاجات و ضروریات کی کفالت اور علم دین کو لوگوں کے عطیہ جات سے بے نیاز کرنے کے لیے صرف ہوتا تھا۔ آپ اپنے ظاہر کو بھی اپنے باطن کی طرح سنوارنا چاہتے تھے۔ اسی لیے اپنے لباس کی طرف خاص توجہ دیتے۔ صرف آپ کی چادر تیس دینار کی ہوا کرتی تھی۔ آپ خوش شکل اور وجیہہ تھے۔ خوشبو کثرت سے استعمال فرماتے امام ابو یوسفؒ کا بیان ہے کہ آپ اپنی جوتیوں کے تسمہ تک کا خیال رکھتے تھے اور ایسا کبھی نہیں ہوا کہ آپ کے تسمے شکستہ اور ٹوٹے ہوئے دیکھے گئے ہوں[2]

آپ اپنے شناسا احباب کو خوش پوشی اور اپنے مظہر و منظر کو عمدہ رکھنے کی تلقین فرماتے مروی ہے کہ آپ نے اپنے ایک ساتھی کو بوسیدہ لباس میں ملبوس دیکھا۔ جب وہ چلنے لگا تو ذرا بیٹھنے کے لیے کہا۔ جب لوگ چلے گئے اور وہ تنہا رہ گیا تو فرمایا۔ جانماز اٹھایئے۔ اور جو اس کے نیچے دھرا ہے لے لیجیے۔ تعمیل ارشاد کرنے پر اس نے دیکھا کہ وہاں ایک ہزار درہم پڑے ہیں۔ فرمایا یہ درہم لے لو اور ان سے اپنی حالت درست کرو۔ وہ بولا میں دولت مند آدمی ہوں اور مجھے اس کی ضرورت نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا آپ نے حدیث نبوی نہیں سنی۔ ان اللہ یحب ان یری اثر نعمتہ علی عبدہ[3] (اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے نشان دیکھنا پسند کرتا ہے) اپنی حالت کو تبدیل کیجیے تاکہ احباب و اعزّہ آپ کو دیکھ کر غم زدہ نہ ہوں[4]

امام ابو حنیفہؒ اور وقت کی سیاسی تحریکات

یہ ہے آپ کی طرز بود و ماند اور یہ تھے آپ کے معاشی وسائل و ذرائع۔

اب ہم ایک ایسے امر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا آپ کی زندگی سے بڑا گہرا ربطہ تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ کے عہد میں جو سیاسی تحریکیں اٹھیں آپ نے ان میں کیا موقف

---

[1] ایضاً ص ۳۶۰ ج ۱۳ [2] الخیرات الحسان ص ۶۱ [3] مشکوٰۃ کتاب اللباس فصل دوسری بروایت عبداللہ بن عمرو بحوالہ جامع ترمذی (ع، ح) [4] تاریخ بغداد ص ۳۶۱ ج ۱۳۔

اختیار کیا؟ انہوں نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟ آپ ان انقلابی شخصیتوں کے کس حد تک ممد و معاون رہے اور حکامِ وقت کے ساتھ آپ کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی؟

مندرجہ الصدر امور پر روشنی ڈالنا ہمارے لیے اس لیے بھی ضروری ہے کہ سیاسی احوال جس شدت سے امام کی زندگی پر اثر انداز ہوئے تھے ان کے تذکرہ میں بھی اسی اہمیت و توجہ سے کام لینا چاہیئے کیونکہ وہ دورِ ابتلاء جو آپ کی پاکیزہ زندگی کے خاتمہ کا سبب ہوا انہی حالات کی پیداوار تھا۔ اور اس کو ان انقلابی تحریکات سے وہی تعلق تھا جو مسبب کو سبب۔ نتیجہ کو مقدمات اور آثار کو موثرات سے ہوا کرتا ہے۔ بلکہ آپ اپنی زندگی میں جن مصائب و آلام سے دوچار ہوئے انہیں سیاسی امور کے رہینِ منت تھے۔

آپ نے اپنی زندگی کے باون[۵۲] سال اموی خلافت اور اٹھارہ[۱۸] برس عباسی دور میں بسر کیئے۔ گویا آپ نے اسلام کی ان دو عظیم سلطنتوں کو بذاتِ خود دیکھا۔ اموی خلافت کا عہدِ شباب اور پھر تنزل و انحطاط دونوں دَور ملاحظہ کیئے۔

عباسی خلافت کا وہ دور بھی آپ کی نظر سے گزرا جب فارس میں خفیہ طور سے اس کی دعوت کا آغاز ہوا اور اموی حکام کی نظروں سے بچ بچا کر اندر بڑھتی رہی تا آنکہ امویوں سے طاقت و حکومت چھیننے میں کامیاب ہوگئی۔ اور قرابتِ رسول کے بل بوتے پر اس کو دینی دنیوی سلطنت باور کرا کر لوگوں پر اس کی اطاعت کو فرض قرار دیا اور ترغیب و تحریص اور رعب و ترہیب سے اس کا سکہ بٹھانے لگے۔

امام صاحبؒ اس ساری سیاسی صورتِ حال سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ گو آپ نے ان میں کوئی عملی حصہ نہیں لیا۔ نہ کبھی باغیوں کی مدد کے لیے نکلے۔ نہ کبھی قائدینِ تحریک کا ساتھ دیا۔ زیادہ سے زیادہ تاریخ سے جو معلوم ہوتا ہے وہ اسی قدر ہے کہ جب علویوں نے پہلے بنی امیہ اور پھر عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو آپ کا قلبی میلان ان کی طرف تھا۔ بنی امیہ کی خلافت کے لیے ان کی رائے میں کوئی شرعی وجہ جواز نہ تھی۔ تاہم آپ نے ان کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی۔ ممکن ہے آپ یہ کام کرنا چاہتے ہوں لیکن چند وجوہ و اسباب کے پیشِ نظر اسے انجام نہ دے سکے۔

منقول ہے کہ جب حضرت علی بن حسین (زین العابدین) کے بیٹے زید نے ۱۲۱ھ میں ہشام بن عبدالملک اموی کے خلاف بغاوت کی تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا۔

"زید کا جہاد کے لیے نکلنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدر کے دن نکلنے کے مشابہ ہے۔"

پوچھا گیا کہ آپ اس میں شامل کیوں نہیں ہوئے؟ فرمایا "کہ میں لوگوں کی امانتوں کی وجہ سے نہ جا سکا۔ میں نے یہ امانتیں ابن ابی لیلیٰ کو سپرد کرنا چاہیں مگر وہ نہ مانے۔ مجھے خطرہ ہوا کہ اسی حالت میں کہیں میرا انتقال نہ ہو جائے۔" ایک روایت کے مطابق آپ نے عدم شرکت کے لیے یہ عذر پیش کیا۔

"اگر مجھے معلوم ہوتا کہ لوگ ان کو بوقت ضرورت اس طرح نہیں چھوڑ دیں گے جیسے ان کے والد کو چھوڑا تو میں جہاد میں ضرور شرکت کرتا کیونکہ آپ جائز امام ہیں۔ البتہ میں آپ کی مالی امداد کرتا رہوں گا۔"

چنانچہ آپ نے دس ہزار درہم ان کو بھیج دیئے اور قاصد سے کہا کہ میری طرف سے معذرت کر دیجئے[1]

ان دونوں روایتوں سے واضح ہوتا ہے کہ آپ امویوں کے خلاف بغاوت کو شرعی نقطۂ نظر سے جائز سمجھتے تھے جب اس کا ظہور زید بن علیؓ ایسے امام عادل کی طرف سے ہو۔ اور یہ کہ آپ مجاہدین کے ساتھ تلوار اٹھانا بھی چاہتے تھے لیکن ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کو اس تحریک کی کامیابی میں شبہ تھا۔ گو وہ اس کو ایک نیک کام سمجھتے تھے اور اس کو نتیجہ خیز اس لیے نہیں سمجھتے تھے کہ اسے مخلص اور باایمان لوگوں کی تائید حاصل نہیں۔ مگر بایں ہمہ آپ اس سے بالکل پہلو تہی بھی نہیں کرنا چاہتے۔ اسی لیے آپ نے مالی امداد بھیجی کیونکہ مال بھی بڑی طاقت ہے۔

ہم اس مفروضہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدمِ خروج کے لیے یہ سب عذرات لنگ ہیں۔ اور دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مردِ میدان نہ تھے اور حرب و ضرب

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۵۵ جلد ۱

آپ کو کوئی سابقہ نہ پڑا تھا۔ اس مفروضہ کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام کا ظاہر و باطن مختلف نہ تھا جو کہنا ہوتا برملا کہتے۔ جان جوکھوں میں پڑنے سے بھی انہیں گزیر نہ تھا۔ آپ بڑے دل گردے کے آدمی تھے۔ مصائب و آلام کا بڑی خندہ پیشانی سے استقبال کرتے اور مشکلات میں کبھی ہمت نہ ہارتے۔

علویوں کی طرف میلان :

سنہ ۱۲۲ھ میں جناب زید کے قتل ہو جانے سے ان کی بغاوت ختم ہو گئی۔ سنہ ۱۲۵ھ میں ان کے فرزند یحییٰ خراسان میں آپ کے جانشین ہوئے اور والد کی طرح قتل ہوئے۔ پھر عبداللہ بن یحییٰ اپنا خاندانی حق لینے کے لیے اٹھے اور یمن میں بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کی فوج سے لڑے۔ سنہ ۱۳۰ھ میں آپ نے اپنے آباؤ اسلاف کی طرح شہادت پائی۔[1]

آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید بن علی کس قدر عالی رتبہ تھے۔ وہ ان کے خروج کو آنحضور کے خروج بدر سے تشبیہ دیتے اور ان کے علم و فضل اور اخلاق و دین کے مداح نظر آتے ہیں۔ ان کو خلیفہ برحق سمجھتے اور ان کی مالی امداد کرتے ہیں تاکہ اس جہاد سے پیچھے رہنے والوں سے نہ ہو جائیں۔ پھر ان کو امویوں کے ہاتھوں قتل ہوتا دیکھتے ہیں۔ پھر اسی پر بس نہیں آپ کا بیٹا اور پوتا بھی اسی راہ میں شہید ہوتے ہیں۔

اس سے آپ ضرور ناراض ہوئے ہوں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ ان مظالم و شدائد کا ذکر آپ کی زبان پر نہ آیا ہو۔ اور یہ حقیقت ہے کہ غضب ناک علماء کی زبانیں وہ کام کر سکتی ہیں جو شمشیر براں بھی انجام نہیں دے سکتی۔ امویوں کے عراقی عامل کے ہاتھوں سنہ ۱۳۰ھ میں آپ جن مصائب سے دوچار ہوئے ان سے اس کی پوری تائید ہوتی ہے۔

علامہ مکی کی مناقب ابی حنیفہؒ اور کتب تاریخ و رجال میں مذکور ہے کہ اموی خلیفہ مروان بن محمد کے عراقی عامل یزید بن عمر بن ہبیرہ نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا کر محکمہ قضا یا خزانہ کی حفاظت و ذمہ داری آپ کو تفویض کرنا چاہی۔ دراصل وہ آزمانا چاہتا تھا کہ بنی امیہ سے

---

[1] الکامل لابن الاثیر واقعات سنہ ۱۲۲ھ و سنہ ۱۲۵ھ و سنہ ۱۳۰ھ ج ۵۔

آپ کو کتنی محبت ہے اور امویوں کے خلاف بنی ہاشم کی نصرت و اعانت کے سلسلہ میں جو واقعات مشہور ہیں کہاں تک درست ہیں۔ ان دنوں عراق، خراسان اور فارس میں سخت شورش بپا تھی۔ بنی عباس کے داعی ان شہروں پر قابض ہو چکے تھے۔ اور امویوں کا اقتدار آہستہ آہستہ ختم ہوتا جا رہا تھا۔

جاہ و اقتدار سے نفرت :

علامہ مکی نقل کرتے ہیں۔

"ابن ہبیرہ اموی دور میں کوفہ کا حاکم تھا۔ عراق میں جب فتنے بڑی کثرت سے رونما ہو رہے تھے تو ابن ہبیرہ نے عراق کے علماء و فقہاء کو اپنے گھر کے دروازہ پر جمع کیا۔ ان میں ابن ابی لیلیٰؒ، ابن شبرمہؒ اور داؤد بن ابی ہند اج بھی تھے۔ اس نے ہر ایک کو ایک منصب تفویض کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کو بھی کہلا بھیجا۔ وہ انہیں سرکاری مہر سپرد کرنا چاہتا تھا۔ تاکہ کوئی فرمان ان کی مہر کے بغیر جاری نہ ہو سکے۔ اور نہ بیت المال سے کوئی چیز آپ کی اجازت کے بغیر نکل سکے۔ امام ابو حنیفہؒ نے انکار کر دیا۔

ابن ہبیرہ نے یہ پیشکش نہ قبول کرنے کی صورت میں زد و کوب کا حلف اٹھایا۔ ان تمام فقہاء نے حاضر ہو کر امام ابو حنیفہؒ سے کہا۔ "خدارا اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالیئے۔ ہم آپ کے ساتھی تھے، ہم خود بھی ان عہدوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر کیا کریں قبولیت کے سوا کوئی چارۂ کار بھی نہیں۔ امام صاحبؒ نے فرمایا۔ "اگر امیر مجھے شہر واسط کی مسجد کے دروازے شمار کرنے کا حکم بھی دے تو میں اس کی تعمیل کے لیے تیار نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرے اور میں اس پر مہر ثبت کروں۔ بخدا میں ایسا کبھی نہیں کروں گا۔"

ابن ابی لیلےٰ بولے انہیں چھوڑ دیجئے یہ درست کہتے ہیں اور باقی سب غلطی پر ہیں کوتوال نے آپ کو قید کر دیا اور متواتر کئی روز تک کوڑے مارتا رہا۔ جلاد ابن ہبیرہ کے پاس آ کر کہنے لگا وہ شخص تو جسد بے روح ہے (مارنے سے اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا) ابن ہبیرہ نے کہا ان سے کہیئے ہماری قسم پوری کر دیں۔ جلاد کے پوچھنے پر فرمایا۔ "اگر وہ مجھے مسجد کے دروازے شمار کرنے کا حکم بھی دیں تو میں اس کی تعمیل کے لیے بھی تیار نہیں۔" جلاد پھر ابن ہبیرہ

سے ملا۔ وہ بولا کیا اس قیدی کو کوئی سمجھانے بجھانے والا نہیں۔ کہ یہ مجھ سے مہلت ہی طلب کرے تو میں دینے کے لیے تیار ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو فرمایا۔ "مجھے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے کا موقع دے دیا جائے۔" ابن ہبیرہ نے رہائی کا حکم دیا۔ امام صاحبؒ رہا ہوئے اور سوار ہو کر مکہ پہنچنے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ ۱۳۰ھ کا واقعہ ہے۔ عباسی خلافت کے قائم ہونے تک آپ مکہ میں اقامت پذیر رہے اور خلیفہ ابو جعفر منصور کے عہدِ خلافت میں کوفہ آ گئے۔[1]

علامہ مکی کے بیان سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ نے ابن ہبیرہ کی پیشکش کو ٹھکرا دیا تھا۔ ابن ہبیرہ کا مقصد اس پیشکش سے بظاہر یہ تھا کہ اس سے امام صاحبؒ کا مخالفین حکومت سے تعلق کا یا تو ثبوت مل جائے گا یا اس سے ان کی براءت ظاہر ہو جائے گی۔ چنانچہ پہلے تو اس نے خاتم کا عہدہ پیش کیا جس سے آپ نے انکار کر دیا۔ پھر کسی بھی منصب کو قبول کر لینے کی خواہش ظاہر کی۔ آپ مار کھانے کے لیے تیار ہو گئے مگر کوئی عہدہ قبول نہ کیا۔ آپ کا سر زد و کوب سے سوج گیا لیکن حوصلہ نہ ہارا، نہ جلاد کے سامنے جھکے، نہ آنکھوں سے آنسو بہاتے، ہاں جب آپ کو والدہ ماجدہ کے رنج و الم سے آگاہی ہوئی تو ان کے احساسِ غم و حزن پر ترس کھاتے ہوئے آپ کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑیاں بہنے لگیں۔

حقیقت یہ ہے کہ طاقت ور آدمی وہی ہے جو اپنے افکار و معتقدات کی بنا پر پیش آمدہ آلام و محن کو خاطر میں نہ لائے۔

لیکن جب اس کا عزیز و قریب مبتلاء مصائب ہو تو تحمل و برداشت کی تاب نہ لا سکے۔ قوی صرف وہی شخص نہیں جو بڑا اکھڑ اور سنگ دل ہو۔ بلکہ قوت نام ہے علوِ ہمت، رقتِ قلب اور عقل پُر وقار کا جو واقعات سے متاثر نہ ہو اور حضرت امام حنیفہؒ ان تمام اوصاف و خصوصیات کے حامل تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کو اس ابتلاء میں ڈال کر ابن ہبیرہ آپ کی وفاداری کی تحقیق کرنا چاہتا تھا جب کہ آپ کے متعلق فتنہ پردازوں نے شبہات پھیلا دیئے تھے۔ چند دیگر فقہاء

---

[1] مناقب ابی حنیفہ للمکی ص ۲۳، ۲۴ جلد ۲۔

بھی آپ کے ساتھ متہم ہوئے لیکن انھوں نے ابن ہبیرہ کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے ان شکوک کا ازالہ کر دیا۔ یا یوں کہیئے کہ ورطۂ ہلاکت سے نجات پا گئے۔ یا وہ اس صبر واستقامت سے بے بہرہ تھے جو امام صاحبؒ کا حصہ تھا کہ انھوں نے بچاؤ کی ایک صورت پیدا کر لی جو کامیاب رہی۔ یہ واقعات بڑے پرآشوب دور میں پیش آئے۔ فارس وخراسان تقریباً عباسیوں کے زیرنگین آ گئے تھے۔ عراق فتنوں سے پُر تھا اور سخت خطرات درپیش تھے۔ عباسی لشکر امویوں پر دھاوا بول رہے تھے اور چاہتے تھے کہ دارالخلافہ پر حملہ کر کے ان کا خاتمہ کر دیں۔ خدا کی زمین وسعت کے باوجود امویوں کے لیے تنگ ہوتی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست ابن ہبیرہ کے طرزِ عمل کے حق میں تھی۔ اگرچہ حق وصداقت اور دین واخلاق پر مبنی سیاست قطعی طور سے اس کے خلاف سمت میں تھی۔

مکہ معظمہ میں مدتِ قیام اور مشاغل :

جلاد نے امام صاحبؒ کے بھاگ نکلنے کے مواقع پیدا کر ہی دیئے تھے چنانچہ آپ بھاگ کر مکہ معظمہ پہنچے اور ۱۳۰ھ تک وہاں مقیم رہے۔ اس عرصہ میں عباسی خلافت بھی قائم ہو گئی۔ ہر طرف فتنہ وفساد کا دَور دَورہ تھا مگر مکہ معظمہ میں کامل امن وامان تھا۔ لہٰذا اس پُرامن ماحول میں آپ نے حدیث وفقہ کی تحصیل شروع کی۔ سرزمین مکہ معظمہ نے حضرت ابن عباسؓ کے علم وفضل کو ورثہ میں پایا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ یہاں اپنے تلامذہ سے ملے اور بحث ومذاکرہ میں مشغول رہے۔ ہم آپ کے علم وفضل کا تذکرہ کرتے وقت بتائیں گے کہ آپ اس مدرسہ سے کس حد تک مستفید ہوئے۔

اب ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آپ مکہ میں کتنا عرصہ سکونت پذیر رہے؟ مکی کی المناقب میں تحریر ہے کہ آپ خلیفہ منصور کے زمانہ تک وہیں مقیم رہے۔ منصور ۱۳۶ھ میں خلیفہ قرار دیا گیا۔ جب مکہ میں آپ کی آمد ۱۳۰ھ میں ہوئی تو آپ کی مدتِ اقامت کم از کم چھ سال ہو گی۔ اور اس طرح امام ابو حنیفہؒ کو خاصی مدت تک بیت اللہ کے مجاور ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

علامہ مکی کی المناقب میں یہ بھی تحریر ہے کہ جب ابوالعباس سفاح کوفہ میں داخل ہوا

اور بیعت کا مطالبہ کیا۔ ابوحنیفہؒ وہاں موجود تھے چنانچہ مکی لکھتے ہیں۔

"جب ابوالعباس سفاح کوفہ آیا تو علماء سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ خلافت کا معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان میں منتقل ہو گیا ہے۔ یہ عین عنایت ربانی ہے اور اس سے حق کا قیام وابستہ ہے۔ گروہ علما پر حق کی اعانت و نصرت ضروری ہے جس قدر جاہو گے تم پر انعام و اکرام کی بارش ہو گی ایسی بیعت کیجئے کہ خلیفہ (بصورت اطاعت) تمہارے لیے اور (بصورت عدم اطاعت) تمہارے خلاف خدا کی حجت و برہان بن کر رہ جائے اور تمہارے لیے آخرت کے لیے باعث امن ہو موت سے پہلے خلیفہ ضرور بنا لینا چاہیئے تاکہ آپ حجت سے خالی نہ رہ جائیں۔ لوگ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا انتظار کرنے لگے۔ آپ نے فرمایا اگر آپ چاہتے ہیں تو میں آپ کی نمائندگی کروں گا۔ وہ بولے ہم یہی چاہتے ہیں۔

"خدا کا شکر ہے کہ اس نے نبیؐ کے رشتہ داروں کو خلافت کا وارث بنایا۔ ظالموں کے ظلم کو ہم سے دور کیا اور ہماری زبانوں پر حق کو جاری کیا۔ ہم آپ کو خلیفہ تسلیم کرتے اور قیام قیامت تک آپ کے عہد کو پورا کرنے کا عہد کرتے ہیں۔ خدا کرے اکہ اقارب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ منصب ہمیشہ قائم و دائم رہے۔"

سفاح نے جواباً بڑی عمدہ تقریر کی اور کہا "علماء کی طرف سے آپ جیسے خطیب نمائندہ ہونا چاہئیں۔ ان لوگوں کا انتخاب قابل تحسین ہے اور آپ کی فصاحت و بلاغت لائق داد" باہر نکل کر لوگوں نے کہا "قیام الساعہ" سے آپ کا کیا مطلب تھا اس جملے کا یہ معنیٰ بھی ہو سکتا ہے کہ مجلس برخاست کرنے تک ہم آپ کی بیعت کرتے ہیں) امام نے فرمایا۔ "اگر آپ میرے خلاف حیلہ استعمال کریں گے تو میں بھی حیلہ گری سے تمہیں مصیبت میں مبتلا کر دوں گا۔"

لوگ چپ ہو گئے اور سمجھ گئے کہ آپ نے جو کچھ کہا درست ہے[1]۔"

---

[1] دیکھئے المناقب للمکی جلد ۲ صفحہ ۱۵۱ انیز المناقب لابن البزازی جلد ۲ صفحہ ۲۰۰۔ ابن بزازی امام کے قول "الی قیام الساعۃ" کی وضاحت میں لکھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ "الی قیام الساعۃ" کا مطلب "الی قیامی الساعۃ من المجلس" ہو اور یاء کو حذف کر کے کسرہ کو کافی سمجھ لیا گیا یعنی مجلس ہذا سے اٹھنے تک دوسرا معنیٰ ہو سکتا ہے "تا قیام قیامت"

(بقیہ بر صفحہ ۷۹)

اس روایت سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے پہلی یہ کہ سفاح نے جب کوفہ میں آ کر بیعت خلافت لی تو آپ اس وقت کوفہ میں موجود تھے اور یہ واقعہ یقینی طور پر ۱۳۶ھ سے پہلے کا ہے۔ یہ روایت بظاہر اس روایت کے خلاف ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ ۱۳۶ھ کو منصور کے عہدِ خلافت میں کوفہ واپس آئے۔

میرے نزدیک دونوں روایتوں میں جمع و تطبیق ممکن ہے۔ امام ابوحنیفہؒ صرف ابن ہبیرہ کی وجہ سے مکہ گئے تھے اور جب تک وہ عراق میں برسرِ اقتدار رہا آپ وہاں مقیم رہے۔ اس کا اقتدار چھن جانے پر سکونت کے خیال سے آپ کوفہ آئے۔ اتفاقاً اسی اثنا میں سفاح کی بیعت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ ابھی تک عراق کلیتہً فتنہ و فساد سے پاک نہ ہوا تھا آپ پھر مکہ معظمہ لوٹ گئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ مکہ و کوفہ میں آمد و رفت رکھتے ہوں منصور کے عہدِ خلافت میں جب حالت معمول پر آ گئی تو کوفہ آ کر قیام پذیر ہو گئے۔ اور حسبِ سابقہ مسجد میں حلقۂ درس قائم کیا۔ یہ بات درست نہیں کہ عباسی خلافت کے قائم ہوتے ہی آپ نے کوفہ میں مقیم ہو کر درس و تدریس شروع کر دیا کیونکہ تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی انقلاب کے فوراً بعد کبھی امن قائم نہیں ہوتا بلکہ شر و فتن کے آثار تادیر قائم رہتے ہیں، پس خلافتِ منصور میں ہی آپ کا کوفہ میں اقامت پذیر ہونا صحیح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ علماء سفاح کی بیعت پر خوش نہ تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے خطبۂ بیعت کے بعد انہوں نے علیحدگی میں اس کا اظہار بھی کر دیا تھا لیکن بعد ازاں وہ امام کے قول و فعل پر راضی ہو گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان علماء میں بعض وہ لوگ بھی تھے جو بنی امیہ کے عامل رہ چکے تھے۔ مثلاً ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ۔ یہ علماء مروان بن محمد اموی کی بیعت تھے اور اس کی وفاداری کا عہد کیے ہوئے تھے۔ اسی لیے یہ جدید بیعت ان پر بڑی شاق گزری مگر

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) میرے نزدیک دوسرا معنیٰ درست ہے اور یہ سنجیدگی سے بیعت کا اقرار ہے امام ابوحنیفہؒ کا خیال تھا کہ عباسی خاندان کے لوگ اولادِ علی کا خیال رکھیں گے۔ جب آپ نے یہ توقعات پوری ہوتی نہ دیکھیں تو بنی عباس کی مخالفت کرنے لگے۔ (مصنف)

ابو حنیفہؒ نے ایسا کوئی عہد نہ کیا تھا۔

خلافتِ عباسی پر اظہارِ خوشنودی

سفاح کے روبرو امام کے خطبہ سے ظاہر ہے کہ انہوں نے خلافتِ عباسیہ کا بڑی خندہ پیشانی سے استقبال کیا۔ بظاہر یہ آپ کے ماضی سے لگا کھاتا ہے مگر آنے والے حالات سے مختلف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ دیکھ چکے تھے کہ امویوں نے اولادِ علیؓ اور آلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قافیہ تنگ کر رکھا تھا۔ آپ نے عباسی خلافت کو قائم ہوتے دیکھا جو بنیادی طور پر ایک شیعہ خلافت تھی۔ کیونکہ یہ شیعہ کی دعوت پر قائم ہوئی تھی اور اس لیے بھی کہ اس کی اساس و بنیاد احفادِ علیؓ میں سے ایک کے عہد و پیمان پر مبنی تھی۔ عباسی خلافت کی قدر و قیمت جو کچھ

لہ اس سے مراد محمد بن حنفیہ کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ ہیں جو اپنے والد کے قائم مقام تھے اور مقام حمیمہ ملک شام میں سکونت پذیر تھے۔ ان کے والد شیعہ کے "امام" تھے جب حضرت زین العابدین سیاسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور طرفدارانِ اہل بیت جن کا اصطلاحی نام "شیعہ" تھا۔ ان کی امامت و الیفائی محمد بن حنفیہ کی طرف منتقل ہو گئی۔ جو حضرت علیؓ کے غیر فاطمی صاحب زادے تھے۔ اس وقت سے حضرت علیؓ کی اولاد کیلئے دو نئی اصطلاحیں قائم ہو گئیں۔ ایک فاطمی جو حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے بطن سے تھے۔ دوسرے "علوی" جو حضرت علیؓ کی دوسری بیویوں سے تھے۔ اس طرح یہ سلسلہ فاطمی اہل بیت سے علویوں میں منتقل ہو گیا۔ محمد بن حنفیہ کے بعد ان کے لڑکے ابو ہاشم عبداللہ ان کے جانشین ہوئے۔ ان کی وفات کا واقعہ ملک شام میں پیش آیا۔ جہاں حضرت عباسؓ کی اولاد کے سوا کوئی دوسرا رکن اہل بیت موجود نہ تھا۔ یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پوتے محمد بن علی تھے۔ اس لیے ابو ہاشم نے یہ امانت محمد بن علی کے سپرد کر کے ان کو اپنا جانشین بنایا اور اپنے اتباع و انصار کو وصیت کی کہ میرے بعد محمد بن علی بن عبداللہ بن عباسؓ میرے جانشین ہوں گے تم لوگ ان کی طرف رجوع کرنا۔ اس وصیت کے مطابق ابو ہاشم کی وفات کے بعد خراسانیوں نے محمد بن علی کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس طرح خلافت و امامت کا استحقاق حضرت علیؓ کی اولاد سے حضرت عباسؓ کی اولاد میں منتقل ہو گیا۔ یہ گویا عباسی حکومت کا سنگِ بنیاد تھا۔

(بحوالہ تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد سوم ص ۷) مترجم عفی عنہ

ہوا آخر وہ ایک ہاشمی خلافت تھی جس کے قائم کرنے والے ہاشمی خاندان کے چشم و چراغ تھے آلِ نبی پر ان سے زیادہ مہربان اور کون ہو سکتا ہے اور ان سے زیادہ کس سے عدل و انصاف کی امیدیں وابستہ کی جا سکتی ہیں۔

اس پر طرہ یہ کہ عباسی داعی بیانگِ دہل یہ اعلان کر رہے تھے کہ علویوں پر جس قدر مظالم ڈھائے گئے وہ ان کا انتقام لے کر رہیں گے۔ وہ ان کے دوست ہیں اور ان کے شہداء کے خون کا مطالبہ کرنے کا سب سے زیادہ استحقاق رکھتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ ایسی خلافت کے قیام پر امام ابو حنیفہؒ کا اظہارِ مسرت اور اس کے اوّلین خلیفہ کی بیعت کے لیے ہاتھ بڑھانا بالکل ایک طبعی امر تھا۔ آپ کے خطبہ سے واضح ہوتا ہے کہ آپ آنحضور کے قرابت داروں کو بڑا مقدس سمجھتے تھے اور اسی کے خطبہ کے بعد آپ نے اپنے فقہاء بھائیوں کو اطاعت میں داخل ہونے اور لزومِ جماعت کا مشورہ دیا۔

مذکورہ بالا اسباب و وجوہ اور حبِ اہلِ بیت کے پیشِ نظر بنو عباس کے ساتھ آپ کے دوستانہ مراسم قائم رہے۔ خلیفہ منصور آپ کی بڑی قدر کرتا اور بڑے بڑے عطیے دیتا تھا مگر آپ مناسب طریقہ سے انہیں واپس کر دیتے۔

ایک مرتبہ منصور اور اس کی بیوی حرّہ میں کچھ شکر رنجی پیدا ہو گئی کیونکہ منصور کے تعلقات اس سے قدرے کشیدہ تھے۔ حرّہ نے انصاف کا تقاضا کیا ؟ منصور نے پوچھا آپ کس کو ثالث بنانا چاہتی ہیں۔ بولیں ابو حنیفہؒ کو۔ منصور کو یہ بات پسند آئی۔ امام کو بلا کر کہا حرّہ مجھ سے جھگڑتی ہیں۔ آپ ہم دونوں میں فیصلہ فرمائیے! امام نے فرمایا! امیر المومنین! اصل واقعہ بتائیں۔

منصور نے کہا۔ ایک شخص بیک وقت کتنی بیویاں اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے؟

امام نے فرمایا۔ چار!

منصور نے کہا "اور لونڈیاں کتنی؟ فرمایا" جس قدر چاہے ان کی گنتی متعین نہیں۔"

منصور بولا۔ کیا کسی کو اس کی خلاف ورزی کا حق حاصل ہے؟ امام نے فرمایا "نہیں"

منصور نے کہا۔ بہت اچھا ——!

امام نے فرمایا، مگر یہ اجازت صرف اہلِ انصاف تک محدود ہے۔ جو عدل نہ کرے یا اسے بے انصافی کا خطرہ لاحق ہو تو اسے ایک بیوی سے تجاوز کرنا چاہیئے۔ ارشادِ ربّانی ہے۔

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (۴: ۳) — اگر بے انصافی کا خطرہ ہو تو پھر ایک ہی بیوی پر کفایت کرو۔

ہمیں خدا کے تلقین کردہ آداب کو اپنانا اور اس کے بیان کردہ مواعظ سے مستفید ہونا چاہیئے" منصور خاموش ہو گیا اور دیر تک مبہوت کھڑا رہا۔ امام ابو حنیفہؒ نکل کر چل دیئے۔ گھر پہنچے تو بیگم منصور کی خادم نقدی، بیش قیمت پارچہ جات ایک لونڈی اور مصری گدھا لے کر حاضر ہوئی۔ آپ نے یہ تحائف واپس کر دیئے اور کہا بیگم سے میرا سلام کہیئے اور انہیں میرا یہ پیغام پہنچا دیئے کہ میں نے دینی مدافعت اور رضائے خداوندی کے پیشِ نظر حق کی بات کہی تھی۔ کسی کا تقرب یا حصولِ دنیا ہرگز مقصود نہ تھا۔

عباسی خلافت سے متعلق امام صاحب کے نظریہ میں تبدیلی:

جب تک علویوں اور عباسیوں میں خصومت کا آغاز نہ ہوا امام خاموش رہے۔ باہمی منازعت کی صورت میں ان کے خلاف آپ کا اظہارِ غیض و غضب بالکل طبعی امر تھا کیونکہ علویوں سے آپ کے مراسم بڑے مخلصانہ تھے۔ خصوصی ناراضگی کا سبب یہ ہوا کہ منصور کے خلاف سب سے پہلے عبداللہ بن حسن کے بیٹے محمد نفس زکیہ اور ان کے بھائی ابراہیم نے بغاوت کی۔ عبداللہ بن حسن سے آپ کے علمی روابط تھے۔ کتاب المناقب میں ان کو ابو حنیفہ کے شیوخ و اساتذہ میں سے شمار کیا ہے۔ آگے چل کر ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ اپنے بیٹوں کی بغاوت کے وقت عبداللہ، منصور کے قید خانہ میں تھے۔ بیٹوں کے قتل کئے جانے کے بعد آپ قید خانہ ہی میں فوت ہوئے۔ ان کی بغاوت اور قتل کے بعد امام ابو حنیفہؒ نے بنو عباس پر تنقید کا آغاز کیا اور ان کی دوستی کو خلافِ صواب سمجھنے لگے لیکن حسبِ سابق آپ کے خیالات میں شدت نہ تھی۔ بلکہ درس و تدریس کے دوران کبھی کبھی کچھ تنقید کر دیتے۔ البتہ اولادِ علی کی دوستی کا اظہار اکثر ہوتا رہتا تھا، نہ فتنہ برپا کرنے کی

کوشش کرتے۔ نہ کبھی تلوار استعمال کی۔ علماء کا دستور بھی یہی ہے کہ وہ علم سے اعراض وانحراف کا وطیرہ اختیار نہیں کرتے۔ صرف ناپسندیدہ امور کے متعلق اپنے جذبات حب و رضا کے اظہار پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابوجعفر منصور اس سے واقف تھا یا اس کا علم صرف گمان کی حد تک تھا۔ کبھی اغماض سے کام لیتا اور کبھی ابتلاء میں ڈال دیتا یہاں تک کہ فساد کی نوبت آئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ محمد نفس زکیہ نے ۱۴۵ھ کو مدینہ منورہ میں منصور کے خلاف بغاوت کی۔ خراسانی لوگ انہیں بہت چاہتے تھے مگر دور افتادہ ہونے کی وجہ سے مدینہ پہنچ کر ان کی کوئی عملی امداد نہ کر سکتے تھے۔ البتہ ان کے خلوص ومحبت میں شبہ نہیں۔

روایات میں مذکور ہے کہ امام مالکؒ نے مدینہ میں نفس زکیہ کی امداد کا فتویٰ دیا تھا۔ تاریخ ابن جریر اور ابن کثیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ انہوں نے نفس زکیہ کی بیعت کا فتویٰ بھی صادر کیا۔ جب آپ سے کہا گیا کہ ہماری گردن پر تو ابھی تک منصور کی بیعت سوار ہے تو آپ نے فرمایا تمہیں بیعت لینے پر مجبور کیا گیا تھا۔ مجبور آدمی کی بیعت معتبر نہیں۔ امام مالکؒ کے ارشاد کے مطابق لوگ ان کی بیعت کرنے لگے لیکن امام مالکؒ اپنے گھر ہی میں بیٹھے رہے[1]

نفس زکیہ کے قتل سے ان کی بغاوت کا خاتمہ ہو گیا۔ ان کے بھائی ابراہیم نے عراق میں خروج کیا تھا۔ ان کا بھی یہی حشر ہوا۔ ابراہیم عراق کے بہت سے شہروں پر قابض ہو گئے تھے۔ انہوں نے کوفہ پر بھی حملہ کیا تھا۔

بنا بر روایت مذکورہ امام مالکؒ نے منصور کے خلاف محمد نفس زکیہ کی امداد کا فتویٰ صادر کیا تھا اور صرف اس فتویٰ ہی کی وجہ سے مبتلائے مصائب ہو گئے تو امام ابوحنیفہؒ کا موقف اس سے بھی زیادہ مشکل تھا۔ آپ دوران درس وتدریس علانیہ اس کی نصرت کی تلقین کرتے۔ نوبت یہاں تک پہنچی تھی کہ آپ نے منصور کے بعض فوجی افسروں کو ان کے خلاف لڑنے سے روک دیا تھا۔

روایات میں مذکور ہے کہ منصور کا ایک سپہ سالار حسن بن قحطبہ نامی امام ابوحنیفہؒ کی

[1] البدایۃ والنہایہ لابن کثیر ص ۸۴ جلد ۱۰

خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا "میرا جو کام ہے وہ آپ سے پوشیدہ نہیں۔ کیا اس سے توبہ ممکن ہے؟" امام نے جواباً فرمایا "جب خدا کو معلوم ہو جائے کہ تم اپنے کئے پر نادم ہو۔ اور اگر تمہیں اپنی جان کو ہلاک کرنے یا کسی مسلمان کو قتل کرنے میں اختیار دے دیا جائے تو تم اپنی جان کو تباہ کرنا گوارا کر لو لیکن مسلم کا قتل تمہیں پسند نہ ہو اور خدا سے عہد کر لو کہ آئندہ یہ کام نہ کروں گا تو ان شرطوں کا پورا کرنا ہی تمہاری توبہ ہے۔"

حسن نے کہا "مجھے منظور ہے۔ میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ میں کسی مسلم کو کبھی قتل نہ کروں گا۔"

اس اثناء میں ابراہیم بن عبداللہ حسنی علوی کے خروج کا واقعہ پیش آیا۔ منصور نے حسن کو ابراہیم سے لڑنے کا حکم دیا۔ حسن نے امام سے یہ واقعہ بیان کیا۔ فرمایا تمہاری توبہ کا وقت آ چکا ہے اگر تم نے اپنے عہد کو پورا کیا تو تم تائب ٹھہرو گے ورنہ پہلے اور پچھلے سب گناہوں میں ماخوذ ہو گے۔" اس نے توبہ کی کوشش کی اور جان ہتھیلی پر رکھ کر وہ منصور کے دربار میں آ کر کہنے لگا "میں تو اس طرف کا رخ بھی نہ کروں گا۔ اگر تمہارے احکام کی تعمیل خدا کی اطاعت کا سبب ہے تو میں یہ سعادت بہت حاصل کر چکا اور اگر خدا کی نافرمانی ہے تو مجھے اس کی ضرورت نہیں۔" (میں پہلے ہی بہت سیاہ کار ہوں) منصور بہت ناراض ہوا۔ حسن کا بھائی حمید بن قحطبہ بولا۔ ایک سال سے اس کے ہوش و حواس بجا نہیں۔ میں اس مہم پر جانے کے لیے تیار ہوں۔ میں اس سے زیادہ آپ کے فضل و عنایت کا استحقاق رکھتا ہوں چنانچہ وہ اس مقصد کے لیے چلا گیا۔

منصور نے ایک قابل اعتماد شخص سے دریافت کیا اس کی آمد و رفت کس فقیہ کے یہاں ہے؟ اس نے جواب دیا ابو حنیفہؒ کے یہاں[1]

بیان کردہ روایات میں سے ایک یہ روایت ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو یہ امر منصور کی نظر میں عظیم خطرہ کا سبب ہو گا۔ کیونکہ امام صاحبؒ نے اس میں تنقید مجرد اور قلبی رجحان و میلان سے تجاوز کر کے ایک ایجابی پہلو کو اختیار کیا۔ اگرچہ آپ کا جرم فقط فتوے

[1] مناقب ابی حنیفہ لابن البزازی ص ۲۲ ج ۲

دیبنے تک محدود تھا مفتی کا اولین فریضہ ہے کہ ملمع سازی اور فاسد و باطل کی تزیین و آرائش کے بغیر خدا کے دین کو سیدھی سادھی شکل میں پیش کر دے۔

روایت کی حیثیت کچھ بھی ہو اس سے یہ تاریخی حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ علویوں کے بالمقابل خلیفہ کے اعمال و افعال پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے، آپ کے سابقہ حالات و واقعات اور اولادِ علیؓ کی جانب آپ کا میلانِ خاطر بھی اسی کا موید ہے۔ زید سے آپ کو جو تعلقِ خاطر تھا وہ بیان ہو چکا۔ حضرت جعفر صادقؒ اور محمد باقرؒ سے آپ کے گہرے مراسم تھے۔

محمد نفس زکیہ اور ابراہیم کے والد عبداللہ بن حسن آپ کے محترم استاد تھے، لہٰذا اہلبیت سے آپ کے مخلصانہ مراسم اور ان کے دکھ درد سے متاثر ہونے کی روایات منطق و دلیل کے بالکل مطابق ہیں اور ان سے واقعات کی کڑیاں باہم مل جاتی ہیں۔

منصور ان دنوں کوفہ میں اقامت گزیں تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ طرزِ عمل اس کی متجسس نگاہوں سے کیسے اوجھل رہ سکتا تھا چنانچہ اس نے امام کی وفاداری آزمانا چاہی جس کا مناسب وقت بھی آگیا کہ بغداد ان دنوں زیرِ تعمیر تھا۔ منصور نے آپ کو قاضی بنانا چاہا مگر آپ راضی نہ ہوئے۔

منصور چاہتا تھا کہ آپ کوئی نہ کوئی منصب ضرور قبول کریں تاکہ خالص زر متمیز ہو اور آپ کی نیت کھل کر سامنے آجائے۔ امام ابوحنیفہؒ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ منصور آپ کو قابو میں لانا چاہتا ہے لہٰذا آپ کو اس کی آرزو کی تکمیل پسند نہ تھی۔ چنانچہ جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے بغداد کی تعمیر کے لیے اینٹیں شمار کرانے کا کام قبول کر لیا۔ ابن جریر طبری کی ایک روایت کا خلاصہ یہ ہے۔

> "منصور نے آپ کو قاضی بنانا چاہا مگر آپ نے قبول نہ کیا۔ اس نے حلف اٹھا لیا کہ وہ امام کو ضرور مجبور کر کے رہے گا۔ ادھر انہوں نے بھی کسی منصب کو قبول نہ کرنے کی قسم کھائی۔ منصور نے آپ کو بغداد کی تعمیر و اصلاح، اینٹیں بنوانے اور مزدور مقرر کرنے کے کام پر لگا دیا۔ آپ نے یہ خدمت قبول کر لی اور اس طرح

خندق کی جانب والی دیوار مکمل ہو گئی۔"

مورخ ابن جریر، ہیثم بن عدی سے روایت کرتے ہیں۔ منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو قضاء و حقوق کا عہدہ تفویض کرنا چاہا۔ آپ نہ مانے۔ منصور نے قسم کھائی کہ وہ یہ کام کر کے رہے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو انھوں نے ایک چھڑی منگوا کر اینٹیں شمار کرنا شروع کر دیا تاکہ منصور کی قسم پوری ہو جائے۔[1]

اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے منصور کے سب منصوبے خاک میں ملا دیئے۔ غالباً یہ وہی زمانہ تھا جب منصور نے علوی سرداروں کو ابو العباس سفاح کی عطا کردہ جاگیروں سے محروم کر کے انہیں قید و بند میں ڈال دیا۔ بہر کیف یہ ابتلاء کا واقعہ اس وقت پیش آیا۔ جب منصور اور علویوں میں رسہ کشی جاری تھی۔ اس سے قطع نظر کہ عبد اللہ بن حسن کے بیٹوں کے قتل سے پہلے ہوا یا اس کے بعد۔ اخبار و آثار سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اپنی نرم پالیسی سے منصور کی تند و تیز نگاہوں سے بچ نکلنے میں کچھ وقت تک تو کامیاب ہو گئے اور وہ بھی اس طریقہ سے کہ ان کے دین و دل میں کوئی فرق بھی نہ آنے پایا۔ گو منصور بھی قدرے اغماض ہی سے کام لے رہا تھا۔ امام صاحبؒ پر اس کی خردہ گیری وقتاً فوقتاً جاری رہتی تھی مگر وہ سزا دینے میں عجلت سے کام نہ لیتا۔

منصور نے جن امور کی وجہ سے ناحق آپ کو ابتلاء میں ڈالا۔ ان کی تفصیلات ذکر کرنے سے پہلے ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ابتلا کا واقعہ نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم کی بغاوت کے متصل پیش نہیں آیا بلکہ پانچ سال بعد۔ کیونکہ اس کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں پیش آیا جب کہ امام ابو حنیفہؒ راویوں کے متفقہ بیان کے مطابق ۱۵۰ھ میں راہیٔ ملک بقا ہوئے۔ بنا بریں تاریخی تحقیق کی روشنی میں ہم امام زفرؒ کی اس روایت کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہیں جو خطیب کی تاریخ بغداد میں یوں بیان کی گئی ہے۔

"امام ابو حنیفہؒ، ابراہیم کی بغاوت کے زمانہ میں علانیہ منصور کی مخالفت کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے کہنا پڑا، آپ ہمیں پابند سلاسل بنا کر چھوڑیں گے۔ اسی اثناء میں عیسیٰ بن موسیٰ کو منصور کا خط ملا کہ ابو حنیفہؒ کو بغداد بھیج دیجئے چنانچہ اس نے تعمیل

---

[1] تاریخ ابن کثیر ص ۹۷ ج ۱۰

کردی۔ آپ بغداد پہنچ کر صرف پندرہ روز زندہ رہے[1]۔"

اس روایت کا آخری جزو کسی طرح ہمارے نزدیک لائق التفات نہیں۔ کیونکہ ابراہیم کے خروج و قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں پیش آیا۔ یہ کسی طرح قرین قیاس نہیں کہ امام کو بغداد لے جانے کا واقعہ اس کے فوراً بعد پیش آیا ہو۔ بلکہ ان دونوں واقعات میں پانچ سال کا فرق ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ تاریخی روایات میں اس قسم کے خبط اور اضطرابات کی کمی نہیں جن کو قبول کرتے ہوئے احتیاط سے کام لینا اور سچ کو جھوٹ سے چھانٹ لینا چاہیئے۔ گو یہ بڑا دشوار گزار مرحلہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا آسان کام نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی بیباکانہ حق گوئی:

جب سے منصور نے علویوں سے دشمنی اور قائدین تحریک کو قتل و ایذا دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا آپ اس کی حکومت کو ناپسند کرنے لگے تھے تاہم ممکن حد تک اس کی ستم رانیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ کر علمی کاموں میں مشغول رہے۔ لیکن بعض اوقات آپ کے قول و فعل سے منصور اور اس کی حکومت کے متعلق آپ کے نظریات منظر عام پر آتے رہتے تھے چنانچہ ہم ایسے دو امور کا ذکر کرتے ہیں جن سے منصور کے شکوک و شبہات کی تائید ہوئی یا یوں کہئے کہ اس کو موقع ملا کہ امام صاحبؒ پر حکومت کی مخالفت کا الزام ثابت کر سکے۔

۱۔ اہل موصل نے منصور سے عہد شکنی کی تھی۔ اس نے ان سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ عہد شکنی کی صورت میں وہ مباح الدم ہو جائیں گے۔ منصور نے فقہاء کو جمع کیا۔ امام ابو حنیفہؒ بھی تشریف فرما تھے۔ منصور بولا۔ کیا یہ درست نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ المومنون علی شروطھم[2] (مومن اپنی شرطوں کے پابند ہیں) اہل موصل نے عدم خروج کا وعدہ کیا تھا اور اب انہوں نے میری عامل کے خلاف بغاوت کی ہے لہٰذا ان کا خون حلال ہے۔ ایک شخص بولا۔ آپ کے ہاتھ ان پر کھلے ہیں۔ اور آپ کا قول ان کے بارے میں قابل تسلیم ہے۔ اگر معاف کر دیں تو آپ معافی کے اہل ہیں اور اگر سزا دیں تو وہ ان کے کئے کی پاداش ہو گی۔ منصور امام ابو حنیفہؒ سے مخاطب ہو کر بولا۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ہم خلافت

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۳۰ جلد ۱۳ [2] جامع ترمذی ص ۱۶۱ ج ۱ باب الصلح بین الناس (ع۔ ح)

نبوت کے حامل امن پسند خاندان نہیں ہیں؟

امام نے فرمایا۔ اہل موصل نے جو شرط لگائی وہ ان کے بس کا روگ نہیں اور جو شرط آپ نے ٹھہرائی وہ آپ کے حدودِ اختیار میں نہیں۔

کیونکہ مومن تین صورتوں میں مباح الدم ہوتا ہے لہذا آپ کا ان پر گرفت کرنا بالکل ناروا ہوگا اور خدا کی ارشاد کردہ شرط پورا کیئے جانے کا زیادہ حق رکھتی ہے۔ منصور نے فقہا کو چلے جانے کا حکم صادر کیا۔ پھر خلوت میں امام کو بلا کر کہا۔ یا شیخ! فتوے وہ درست ہوگا جو آپ کا ہوگا۔ اپنے وطن کو تشریف لے جایئے اور ایسا فتویٰ نہ دیجئے جس سے خلیفہ کی مذمت کا پہلو نکلتا ہو کیونکہ اس سے باغیوں کے ہاتھ مضبوط ہوتے ہیں[1]

یہ تو مناقب کی کتابوں میں ہے مگر ابن اثیر الکامل کے ۱۴۸ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں:۔

"اہل ہمدان حضرت علیؓ کے "شیعہ" تھے۔ منصور نے موصل پر لشکر کشی اور شب خون مارنے کی ٹھانی تو اس سلسلہ میں ابوحنیفہؒ، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو بلا کر کہا " اہل موصل نے عہد کیا تھا کہ وہ بغاوت نہیں کریں گے اور اس جرم کا ارتکاب کرنے کی صورت میں ان کا مال وجان مباح ہو جائے گا۔ اب وہ بغاوت کے مرتکب ہوتے ہیں اب ان کے بارے میں کیا ارشاد ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ تو خاموش رہے مگر دوسرے دو بولے " اہل موصل آپ کی رعیت ہیں۔ اگر معاف کریں تو آپ اس کے اہل ہیں اور اگر سزا دیں تو اپنے جرم کی وجہ سے وہ اس کے مستحق ہیں۔ پھر ابوحنیفہؒ سے مخاطب ہو کر کہا آپ خاموش کیوں ہیں"؟

امام بولے۔ امیر المومنین! جس چیز کو انہوں نے مباح قرار دیا انہیں اس کا حق حاصل نہیں۔ فرمایئے! اگر کوئی عورت منکوحہ یا لونڈی ہونے کے بغیر اپنے جسم کو کسی شخص کے لیے مباح کر دے تو اس سے مجامعت کرنا درست ہوگا؟

منصور بولا نہیں۔ اہل موصل کے متعلق امام نے کچھ نہ کہا منصور نے امام اور ان

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۷، ج ۲۔

کے رفقاء کو کوفہ لوٹ جانے کا حکم دیا۔[1]"

ابن اثیر کی یہ روایت مناقب والی روایت کے مطابق ہے ان میں کوئی معنوی فرق نہیں اور یہ اسی طرح لائق قبول و اعتماد ہے۔

لیکن یہ درست نہیں کہ اس وقت ابن شبرمہ بھی موجود تھے اس لیے کہ یہ واقعہ ۱۴۵ھ میں پیش آیا۔ حالانکہ ابن شبرمہ ۱۴۴ھ میں فوت ہو گئے تھے جیسا کہ کتب رجال و تراجم میں مذکور ہے اور خود ابن اثیرؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ بنا بریں مناقب کی سابق الذکر روایت زیادہ قرین صحت و ثواب ہے۔

۲۔ دوسری بات جس سے منصور کی حکومت کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے منظر عام پر آئی یہ ہے کہ منصور نے آزمانے کی خاطر آپ کی خدمت میں ایک ہدیہ بھیجا جو آپ نے قبول نہ فرمایا۔ علامہ مکی المناقب میں لکھتے ہیں۔

> "ابو جعفر منصور نے آپ کی خدمت میں دس ہزار درہم اور ایک لونڈی بھیجی۔ مگر آپ نے یہ ہدیہ ٹھکرا دیا۔ منصور کا وزیر عبدالملک بن حمید صاحب فہم و فراست اور مخیر تھا۔ بولا بخدا! امیر المومنین آپ کے خلاف کسی بہانہ کی تلاش میں ہیں۔ اگر آپ نے یہ ہدیہ قبول نہ کیا تو ان کے شکوک و شبہات یقین کی صورت اختیار کر لیں گے۔ آپ پھر بھی نہ مانے۔
>
> وزیر کہنے لگا۔ یہ مال تو میں انعامات کی مد میں رکھوں گا۔ البتہ یہ لونڈی میری طرف سے قبول فرمایئے یا کم از کم اپنا عذر پیش کیجئے تاکہ میں امیر المومنین کے حضور معذرت کر دوں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ میں عورتوں کے قابل نہیں رہا۔ میرے نزدیک یہ ناروا ہے کہ ایک لونڈی کو قبول کروں اور اس سے استمتاع نہ کر سکوں اور پھر اس لونڈی کو فروخت بھی کیسے کروں جو امیر المومنین کے [illegible] رہ چکی ہو۔"[2]

امام صاحبؒ سے بغض و عناد:۔ یہ ہیں وہ حوادث و واقعات جو امام ابو حنیفہؒ

---

[1] الکامل لابن الاثیر ص ۲۱۱ ج ۵ [2] ایضاً ص ۱۹۶ ج ۵

اور خلیفہ منصور کے مابین پیش آئے۔ منصور ایسے واقعات کی ٹوہ میں لگا رہتا تھا۔ اس کے بعض حاشیہ نشین بھی اسے بھڑکاتے رہتے اور آپ کے اقوال و فتاویٰ سے نفرت دلایا کرتے تھے لیکن آپ کسی کی رضا عدم رضا سے قطع نظر اپنے اقوال و فتاویٰ کو جاری رکھتے تھے جب ان کے بیان کردہ مسائل قرین حق و انصاف باعث رضا خداوندی اور ان کے ضمیر کے ترجمان ہوں تو انہیں ان کے اظہار میں کوئی باک نہ تھا۔ ادھر منصور کے بد باطن خواص و امراء امام کے خلاف اشتعال انگیزی اور تنفر کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے۔

خطیب بغدادی ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا بھیجا منصور کا حاجب ربیع آپ کا جانی دشمن تھا۔ بولا۔ امیر المومنین! ابو حنیفہؒ آپ کے دادا کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ اگر حلف اٹھانے کے ایک دو دن بعد انشاء اللہ کہہ لے تو روا ہے مگر ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ استثناء (یعنی انشاء اللہ) قسم سے متصل ہونا چاہیئے۔

ابو حنیفہؒ بولے۔ امیر المومنین! ربیع کا خیال ہے کہ آپ کی فوج کے لوگ آپ کے حلقۂ بیعت میں داخل نہیں۔

خلیفہ بولا یہ کیسے؟ امام نے فرمایا وہ یوں کہ آپ کے روبرو حلف اٹھا کر عقدِ بیعت کر لیں گے اور گھر جا کر ان شاء اللہ کہہ دیں گے اور اس طرح ان کی قسم باطل ہو جائے گی۔

منصور ہنس پڑا۔ اور ربیع سے مخاطب ہو کر بولا ابو حنیفہؒ سے تعرض نہ کیجیئے۔

جب خلیفہ چل دیا تو ربیع نے امام سے کہا آپ تو میرا خون بہانا چاہتے تھے۔

فرمایا نہیں یہ کوشش تو آپ نے فرمائی تھی۔ میں نے دونوں کی گلو خلاصی کرا دی[1]"

خطیب ہی کی روایت ہے کہ ابو العباس طوسی امام ابو حنیفہؒ سے بدظن تھا۔ آپ کو بھی یہ معلوم تھا۔ ایک روز امام ابو حنیفہؒ منصور کے یہاں آئے۔ لوگوں کا ازدحام تھا۔ طوسی کہنے لگا آج میں ابو حنیفہؒ کو قتل کر کے چھوڑوں گا۔ وہ امام سے مخاطب ہو کر کہنے لگا یہ بتایئے کہ بالفرض امیر المومنین ہم میں سے کسی کو حکم دیں کہ وہ کسی شخص کو قتل کر دے۔ حالانکہ اسے

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۵ ج ۱۳

معلوم نہیں کہ یہ حکم کیسا ہے کیا وہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل کر دے ؟

امام نے فرمایا اچھا یہ بتایئے کہ خلیفہ حق کا حکم دیتے ہیں یا باطل کا ؟ کہنے لگا حق کا۔ آپ نے فرمایا۔ حق جہاں بھی ہو اس پر عمل کیجئے زیادہ کرید کی کیا ضرورت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ نے اپنے ایک ہم نشین کو بتایا کہ اس نے مجھے پابند سلاسل بنانے کا ارادہ کیا تھا مگر خود پھنس گیا۔[1]

ابتلاء کے وجوہ واسباب :

مناسب ہوگا کہ ہم یہاں امام ابو حنیفہؒ کا وہ موقف ذکر کریں جس کی بنا پر آپ منصور کا تختۂ مشق ستم بنے۔ اور وہ یہ ہے کہ کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کوفہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے جب کہ وہ آپ کی رائے کے خلاف ہوتے۔ قاضیوں کے فیصلہ صادر کرتے وقت ہی آپ ان پر گرفت کر ڈالتے۔ مدعی اور مدعا علیہ پر ان کی غلطی واضح کرتے۔ اس سے قاضی ناراض ہو جاتے اور خفگی کا اظہار کرنے لگتے۔ بلکہ کبھی امراء کے حضور شکوہ بھی کرتے۔ روایات میں مذکور ہے کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلےٰ کے شکایت کرنے سے ایک دفعہ امام صاحبؒ کو فتویٰ نویسی سے روک دیا گیا تھا اور کچھ دنوں بعد ہی پھر افتاء کی اجازت ہوئی تھی۔

تاریخ بغداد اور مناقب کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ایک پاگل عورت نے ایک شخص کو زانی والدین کا بیٹا کہا۔ قاضی ابن ابی لیلےٰ اس کو مسجد میں کھڑی کر کے دو مرتبہ حد لگائی۔ ایک حد والد کو تہمت زنا لگانے کی اور دوسری والدہ کو متہم کرنے کی۔

امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو فرمایا کہ قاضی نے اس فتویٰ میں چھ غلطیاں کی ہیں۔

۱۔ قاضی نے مسجد میں حد لگائی حالانکہ مسجد میں حد لگانا منع ہے۔

۲۔ اس عورت کو کھڑی کر کے حد لگائی حالانکہ عورت کو بٹھا کر حد لگائی جاتی ہے۔

۳۔ والد اور والدہ کی علیحدہ علیحدہ حد لگائی حالانکہ اگر کوئی شخص ایک جماعت پر بہتان لگائے تو صرف ایک حد کا مستوجب ہوگا۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۲۶ ج ۱۳

۴۔ بوقت واحد دو حدیں لگائیں حالانکہ یہ درست نہیں۔

۵۔ مجنون عورت پر حد لگائی حالانکہ شرعاً اس پر حد نہیں لگانا چاہیئے۔

۶۔ والدین دعوی دار ہیں۔ ان کی عدم موجودگی میں حد نہیں لگائی جا سکتی۔

ابن ابی لیلی کو پتہ چلا تو امیر سے شکایت کر کے فتوے دینے سے روک دیا گیا۔ چنانچہ چند روز آپ فتوے نہ دے سکے۔ اس اثناء میں ولی عہد کا قاصد آیا اور چند مسائل پیش کر کے فتوے دریافت کیا۔ امام صاحبؒ نے فتوے دینے سے انکار کیا اور کہا مجھے اس کی اجازت نہیں۔ قاصد نے امیر سے یہ ماجرا بیان کیا۔ امیر نے کہا میں نے اجازت دی۔ چنانچہ آپ نے فتوی لکھ دیا[1]

امام ابوحنیفہؒ کی تنقید ان امور سے بے نیاز تھی کہ حکم دینے والا قاضی ہے اور اس کی خطاء وصواب عوام پر اثر انداز ہو گی یا ایک عام فقیہ ہے جس کے قول پر کوئی شخص عمل نہیں کریگا بسا اوقات قاضی کا ظالمانہ فیصلہ جو کسی شرعی دلیل پر مبنی نہ ہو۔ ان کی رائے میں غلط فتوی سے زیادہ سخت تنقید کا نشانہ بنتا تھا۔ کیونکہ ظلم و تعدی سے جو تکلیف آپ کو ہوتی اس سے تنقید کا داعیہ اور تیز ہوتا تھا۔ اور شدید نقض و معارضہ کے لیے تیار ہو جاتے۔

اور سچی بات یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت نفس الامری کا تعلق ہے امام صاحبؒ ایسی تنقید میں حق بجانب تھے۔ کیونکہ قاضی کی غلطی سے جان و مال ضائع ہو جاتے ہیں۔ حقوق و حرمات کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی نظلم وستم کی پشت پناہی ہوتی ہے۔

لیکن اگر انتظامی پہلو پر نظر ڈالی جائے تو حضرت امام کا یہ انداز مناسب نہ تھا۔ کیونکہ عدالتی فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ دوسرے پر الزام قائم کیا جا سکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر ہوا ہے وہ عدل پر مبنی احکام کی بنا پر مطمئن ہو اور کج روی کا پیشہ چھوڑ دے۔ انتظامی امور ٹھیک حالت میں رہیں اور حکومت کی گاڑی چلتی رہے۔ قاضی اگر فیصلہ کرنے میں غلطی پر ہے مگر اس کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اور کسی کو پتہ نہیں کہ وہ غلطی کا مرتکب ہوا ہے تو اس سے حقوق محفوظ رہتے ہیں اور ان میں خلل پیدا نہیں ہوتا۔ ایسی غلطی سے صرف نظر ممکن ہے مناسب

[1] دیکھیے المناقب لابن البزازی ص ۱۶۶ ج ۱ اور تاریخ بغداد ص ۵۶ ج ۱۳

یہ ہوتا ہے کہ علانیہ تنقید کے بجائے چپکے سے اس کی یہ غلطی واضح کر دی جائے تاکہ حکومت کے نظم و نسق میں کوئی خرابی پیدا نہ ہو۔ احکام کا احترام باقی رہے اور قاضی کے فیصلوں پر لوگ بے اطمینانی کا اظہار نہ کرنے لگیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ایسے عظیم فقیہ اور امام متبوع کو چاہیئے تھا کہ آپ خفیہ تنقید کرتے خطوط کے ذریعہ انہیں غلطی سے متنبہ کرتے اور اگر قاضیوں سے مراسلت نہ کر سکتے تو صرف خلیفہ کو اپنی رائے سے آگاہ کر دیتے۔

ابن ابی لیلیٰ کا جوشِ غضب:

قاضیوں کے صادر کردہ احکام کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا جو رویہ بھی ہو اس سے قطع نظر۔ ابن ابی لیلیٰ بھی ایسی تنقید کا خندہ پیشانی سے استقبال نہ کرتا تھا۔ بلکہ وہ تنقید ہی کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا اور آپ کی ایذا رسانی کی تدابیر سوچتا رہتا تھا۔ شدت عداوت سے مجبور ہو کر آپ کو کہنا پڑا۔

"ابن ابی لیلیٰ تو میری عزت و وقعت اپنے کسی پالتو جانور جیسی بھی نہیں سمجھتا۔"[1]

اگر ہمیں امام صاحبؒ کے طریق نقد پر اعتراض ہے کہ وہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے صادر کردہ احکام پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور اس بات کا بھی خیال نہ رکھتے کہ بر سر عام جرح و قدح نامناسب ہے تو ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہ فعل سخت ناپسندیدہ ہے کہ وہ تنقید کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا۔ حالانکہ محبت اور خوبصورت بات لطف و کرم سے یہ تیزی کم ہو سکتی اور اس کو زمرۂ علماء میں داخل کر سکتی تھی۔

امام صاحبؒ کے خلاف منصور کی حیلہ تراشی:

یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ علویوں کی جانب مائل تھے اور اپنے حلقۂ درس میں تلامذ کے سامنے اس خیال کا اظہار کرتے رہتے تھے۔ منصور کے طلب کردہ فتاویٰ میں آپ اس کے عزائم و مقاصد کی کھل کر مخالفت کرتے، حالانکہ یہ استفتاء صرف امام کی دلی بات بات اگلوانے کے لیے ہوتے نہ طلب مسائل کے لیے۔ جب منصور کے سامنے ایسی چیزیں

[1] مناقب از موفق ص ۱۹ ج ۲ و مناقب از ابن الکردری ص ۲۶۷ ج ۱

آئیں تو وہ آپ کو ایسے خیالات کے اظہار سے روکتا جس سے مخالفین حکومت کو دراندازی اور قدح ونقض کا موقع ملے۔ آپ منصور کے وہ عطیے بھی قبول نہ کرتے جن کی غرض آپ کے پوشیدہ خیالات کا کشف واظہار تھا نہ کہ جود وکرم کی نمائش۔ ہدیہ کے ٹھکرانے پر خلیفہ کے بعض حاشیہ نشین جو امام سے خلوص رکھتے ہوتے اس کی وجہ دریافت کرتے اور ازالۂ ظنون واوہام کے پیش نظر ہدیہ قبول کرنے کی ترغیب دلاتے لیکن آپ معذرت کرنے پر اصرار کرتے قاضیوں کے جو فتاویٰ آپ کے نظریات کے خلاف ہوتے ان پر شدید نکتہ چینی کرتے۔ اس کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کہ اس سے عدالتی فیصلوں کے احترام پر کیا اثر پڑے گا۔

منصور امام صاحبؒ کی اس روش سے تنگ آگیا اور دل ہی دل میں کڑھنے لگا۔ اس نے کئی بار آپ کو آزمایا۔ طلب کردہ فتاویٰ سے بھی اس کے شکوک وشبہات کی تائید ہوئی۔ مگر بایں ہمہ وہ آپ کے خلاف کچھ نہ کر سکا۔

کیونکہ امام کے خیالات صرف ان کے حلقۂ درس تک محدود تھے۔ پھر نہ تو آپ دینی اعتبار سے متہم تھے کہ وہ آپ کی کج روی سے فائدہ اٹھاتا نہ آپ کے ظاہری اعمال پر کسی گرفت کا امکان تھا اس کے برعکس آپ ایک قابلِ اعتماد متقی اور سنجیدہ عالمِ دین تھے جن کے علم وفضل اور ورع وتقویٰ کی دُور دُور تک دھوم تھی۔ علاوہ ازیں نہ آپ نے کبھی "تلوار پکڑی" نہ باغیوں کا ساتھ دیا۔ منصور آپ سے سخت بیزار تھا مگر بظاہر کوئی حیلہ نہ سوجھتا تھا۔ آخر آپ کو منصب قضا پیش کرنے کا خیال آیا کہ بصورت انکار من مانی کارروائی کر سکے گا۔

منصور نے بغداد کا قاضی بننے کی پیشکش کی کہ اس طرح آپ عباسی خلافت میں اوّلین قاضی ہوں گے۔ مقصد یہ تھا کہ اگر آپ نے یہ منصب قبول فرمایا تو یہ آپ کی اطاعت شعاری اور خلوص کی دلیل ہوگی اور اگر اسے ٹھکرا دیا تو آپ سے انتقام لینا آسان ہو سکے گا اور اس میں کوئی دینی حرج بھی نہ ہو گا کیونکہ جب آپ عوام کی نگاہ میں صاحب علم وفن ہیں تو اس منصب کی قبولیت سے انکار گویا ادائے واجب سے انکار کو مستلزم ہے اور بنا بریں وہ سزا کے مستوجب ہیں اور آپ پر کچھ سختی روا رکھی جا رہی ہے تو صرف اس لیے کہ آپ کو ایسے منصب کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکے جس میں لوگوں کا بھلا ہے۔ اس کا مقصد آپ کو ستانا ہرگز نہیں بلکہ

صرف یہ کہ آپ کے علم وفضل پر لوگوں کو جو حقوق حاصل ہیں منصب قضا کو قبول کر کے ان سے عہدہ برا ہوں۔ اور اس لیے بھی کہ جب آپ دوسرے قاضیوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں تو آپ کو مسند قضا پر بیٹھ کر ادا واجب اور راہ صواب کا عملی نمونہ پیش کرنا چاہیئے۔ ایک عظیم فقیہ ہونے کی وجہ سے جب ان کے فتاویٰ دوسروں کے صادر کردہ احکام پر تردید و تصویب کی حیثیت رکھتے تھے تو ان کو یہ منصب خود ہی قبول کر لینا چاہیئے لیکن اگر وہ ٹھکرا دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرے قاضیوں کے فیصلوں پر آپ کی شدید نکتہ چینی صرف ایک تخریبی کارروائی تھی۔ ورنہ تعمیری کام کا موقع میسر آنے پر آپ نے اسے قبول کر لیا ہوتا۔ نیز اس لیے بھی کہ جب آپ اہلِ عراق کی نظر میں صفِ اوّل کے فقیہ تھے تو خلیفہ نے آپ کو اولین قاضی مقرر کر کے بڑا نیک کام کیا ہے اور بصورتِ انکار انہیں اس منصب پر مجبور کرنا چاہیئے جبر و اکراہ کو جب کہ اس سے حق وصواب کی تائید و تقویت مقصود ہو غیر مناسب اور ناروا نہیں کہا جا سکتا۔

قید وبند کا آغاز :

غرض منصور نے امام صاحبؒ کو بلا کر قضا کا منصب پیش کیا تو آپ نے قبول نہ کیا، پھر اس نے کہا چلیئے یہی کیجیئے کہ قاضی مشکل مسائل کے حل میں آپ کی طرف رجوع کر سکیں۔ آپ نے اسے بھی تسلیم نہ کیا۔ چنانچہ اس نے زدوکوب اور قید وبند کی سختیوں میں ڈالا اور ایک روایت کے مطابق صرف قید کر دیا۔ یہ تھا خلاصہ واقعہ کا!

اب ہم کتب تاریخ مناقب کی روشنی میں اور راویوں کے بیان کے مطابق اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔

علامہ موفق مکی مناقب میں لکھتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ جب بغداد آئے تو بارگاہ خلافت سے خنداں وشاداں نکلے۔ فرمانے لگے مجھے منصور نے منصبِ قضا کے لیے بلایا تھا۔ میں نے بتا دیا کہ میں اس کام کے لیے موزوں نہیں۔ یہ تو میں بھی جانتا ہوں کہ مدعی کا کام شہادت پیش کرنا ہے اور مدعیٰ علیہ بصورتِ انکار حلف اٹھائے مگر عہدۂ قضا کے لیے بڑے

دل گردے کا آدمی چاہیئے۔

قاضی ایسا جری آدمی ہونا چاہیئے جو آپ، آپ کی اولاد اور سپہ سالاروں کے خلاف فیصلہ دے سکے اور مجھ میں یہ ہمت نہیں۔ میری تو یہ حالت ہے کہ آپ مجھے بلاتے ہیں تو میں آپ سے رخصت ہو کر ہی آرام کا سانس لیتا ہوں۔

منصور بولا۔ آپ میرے تحائف کیوں نہیں قبول کرتے؟ فرمایا میں نے آپ کے ذاتی مال سے دیا ہوا کوئی ہدیہ کبھی واپس نہیں کیا بلکہ ایسا تحفہ قبول کرنے کے لیے تیار ہوں آپ مجھے بیت المال سے عطیے بھیجتے ہیں اور بیت المال میں مجھے کوئی حق حاصل نہیں نہ میں فوجی مجاہد ہوں کہ اپنا حصّہ وصول کروں۔ نہ ان کی اولاد ہوں کہ بچوں کا حصّہ حاصل کروں۔ نہ تنگ دست ہوں کہ فقراء کی طرح صدقہ وصول کروں۔

بولا اچھا جانے دیجئے لیکن بوقتِ ضرورت قاضی اگر آپ کی طرف رجوع کریں تو ان کی مشکلات دور فرمایئے [1]"

ابنِ البزازی، المناقب میں لکھتے ہیں:۔

" ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو منصبِ قضا پیش کرنے اور قاضی القضاۃ بنانے کے لیے قید کر دیا۔ انکار کرنے پر ایک سو دس کوڑے لگوائے اور اس شرط پر قید خانہ سے رہا کیا کہ آپ گھر سے باہر نہ نکلیں۔ نیز مطالبہ کیا کہ جو مسائل وہ بھیجے ان میں فتویٰ دے دیا کریں۔ وہ مسائل بھیجتا مگر آپ ان کا جواب نہ دیتے تھے۔ منصور نے پھر قید کرنے کا حکم دیا چنانچہ آپ دوبارہ محبوس ہوئے اور اس نے آپ پر بے حد سختی کی [2]"

تاریخ بغداد میں مذکور ہے:۔

"منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا کر قضاء کا عہدہ پیش کرنا چاہا۔ آپ نے قبول نہ کیا۔

منصور نے قسم کھا کر کہا "آپ کو یہ کام کرنا ہوگا"

امام نے قسم کھا کر کہا "میں ہرگز یہ منصب قبول نہ کروں گا"

---

[1] المناقب للمکی ص ۲۱۵ ج ۱ [2] المناقب لابن البزازی ص ۱۹ ج ۲

منصور نے قسم کے بعد اپنے الفاظ دہرائے۔

امام نے بھی حلف اٹھا کر اپنے سابقہ الفاظ کا اعادہ کیا۔

ربیع حاجب بولا۔" آپ دیکھتے نہیں کہ امیر المومنین حلف اٹھا رہے ہیں!"

امام نے کہا۔" امیر المومنین میں کفارہ ادا کرنے کی قدرت مجھ سے زیادہ ہے۔" انھوں نے یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کیا۔

منصور نے آپ کو قید خانہ بھیجنے کا حکم دیا۔"

یہ روایت بھی تاریخ بغداد میں مذکور ہے۔ ربیع بن یونس کا بیان ہے کہ میں نے امیر المومنین منصور کو منصب قضا کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے جھگڑتے ہوئے دیکھا۔ امام کہہ رہے تھے" خدا سے ڈر اور اپنی امانت صرف اسی شخص کے حوالہ کر جو خدا سے ڈرتا ہو۔ میں تو آپ کی رضا مندی کی صورت میں بھی آپ سے خائف و ہراساں ہوں چہ جائیکہ حالتِ غضب میں۔ اگر آپ مجھے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیں کہ دریائے فرات میں ڈوب مرو یا قضا کے عہدہ کو قبول کرو تو میں ڈوب مرنے کو ترجیح دوں گا۔ نیز آپ کے امراء و خواص کو اکرام و احترام کی بڑی ضرورت ہے اور میں یہ صلاحیت نہیں رکھتا" منصور نے کہا۔" آپ غلط کہتے ہیں آپ میں یہ صلاحیت موجود ہے"۔ امام بولے" آپ نے خود ہی فیصلہ کر دیا۔ آپ نے خود ہی فیصلہ کر دیا۔ آپ ایک جھوٹے شخص کو قضا کی امانت کیوں سپرد کرنا چاہتے ہیں[1]"۔

ستمِ منصور کی مختلف روایات میں جمع و تطبیق:

ہم نے یہ تمام روایات بیان کر دی ہیں تاکہ منصور کی ستم رانی پر مشتمل مختلف روایات قاری کے سامنے آجائیں۔ ان روایات میں منصور اور امام کے مابین مختلف قسم کی گفتگوؤں کا تذکرہ ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ منصور نے یہ پیشکش کئی مرتبہ مختلف مجالس میں کی اور ان میں مختلف قسم کے سوال و جواب کی نوبت آئی، کبھی وہ قضا اور افتاء کا منصب پیش کرتا اور عطیہ جات کے ٹھکرانے کا سبب دریافت کرتا۔ دوسرے موقع پر بڑی سختی سے قاضی بننے کو کہتا اور امام اسی تشدد سے انکار کرتے اور کہتے کہ مجھے دریائے

[1] تاریخ بغداد ص ۳۲۸ - ۳۲۹ - ج ۱۳

فرات میں ڈوب جانا منظور ہے مگر یہ عہدہ قبول کرنا گوارا نہیں۔

تیسرے موقع پر منصور حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ آپ کو یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔ جواباً امام قسم کھا کر کہتے کہ میں ایسا ہرگز نہ کروں گا۔ بعد ازاں قید و بند کی نوبت آتی ہے۔ اسی اثناء میں منصور کا حاجب ربیع بن یونس اس کو اشتعال دلانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ کا دشمن تھا یا زیادہ صحیح الفاظ میں ان کے حق میں مار آستین تھا۔ غرض یہ کہ مذکورہ روایات ان امور پر روشنی ڈالتی ہیں۔

۱۔ آپ نے منصبِ قضا کو اس لیے نہیں ٹھکرایا تھا کہ منصور سے آپ تارک موالات تھے۔ بلکہ اس لیے کہ اس کو بڑا کٹھن معاملہ سمجھتے اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونا بڑا جان جوکھوں کا کام خیال کرتے تھے آپ ڈرتے تھے کہ شاید مجھ میں اس قدر قوتِ ارادی نہ ہو کہ میں اپنے نفس کو اس عہدہ کی مضرتوں سے بچا سکوں اور حق و صدق کے تقاضوں کو یکساں طور پر تمام انسانوں پر نافذ کر سکوں۔

آپ کے خیال میں منصبِ قضا عظیم ترین ابتلا تھا۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اس عہدہ کو ٹھکرانے کی صرف یہی وجہ تھی۔ یہ خیال درست نہیں کہ اس کا باعث کوئی سیاسی امر تھا۔ اس پر سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر آپ نے فتویٰ دینا کیوں ترک کر دیا حالانکہ فتوے کی ضرورت انہی مسائل میں لاحق ہوتی جن میں قاضی حضرات کو دقت کا سامنا ہوتا خصوصاً جب کہ آپ اس باب میں بہت جری بھی تھے۔ آزمائش سے یہ حقیقت آشکار ہو چکی تھی۔ اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ مسائل قضاء کے بارے میں فتویٰ دینا بھی ایک طرح کا "فیصلہ" دینا ہے۔ اور آپ کسی شکل میں بھی حکم صادر کرنے کے حق میں نہ تھے بلکہ "حکم" (فیصلہ) کے سلسلہ کا فتویٰ زیادہ مشکل اور اہم ہوتا ہے، اس فتویٰ سے جو نظریاتی قسم کا ہو۔ کیونکہ موضوع فتویٰ پہلے سے زیر مطالعہ نہیں ہوتا صرف شرکاء دعویٰ کے بیانات سے صدق و صواب کو تلاش کیا جاتا ہے اور علاوہ ازیں وہ امور جو مجلس قضاء میں پیش آتے ہیں۔

۲۔ ابو جعفر منصور سوچا کرتا تھا کہ آپ یہ منصب کس لیے قبول نہیں کرتے۔ اس کے نزدیک اس کا سبب یہ نہ تھا کہ آپ اسے گناہ سمجھتے ہیں یا اس کے نتائج و عواقب برداشت کرنا

آپ کے لیے دشوار ہے۔ اسی لیے آپ سے عطیہ جات قبول نہ کرنے کے بارے میں پوچھا۔ اگر ترکِ قضا، اور ردِ عطا میں باہم کوئی تعلق نہ ہوتا تو یہ سوال بے معنی تھا۔ رفتارِ واقعات سے یہ حقیقت آشکارا ہوگئی کہ منصور کے شکوک بلا وجہ نہ تھے۔ خصوصاً جب کہ اس کے حاشیہ نشین اسے اکساتے رہتے اور دونوں کی گفتگو کے وقت اس کی توجہ ان شکوک و شبہات کی طرف مبذول کراتے رہتے تھے۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جواب دینے میں نرمی و ملاطفت سے کام نہ لیتے تھے نہ آپ نے شیریں بیانی کا مظاہرہ کیا نہ حیلہ جوئی سے کام نکالنا چاہا۔ بلکہ نتائج و عواقب سے بے نیاز ہو کر سچی بات کہہ دی اور کسی بہانہ کا سہارا لیے بغیر قضا و افتاء کے عہدہ کو لات مار دی۔ اور ببانگ دہل اعلان کر دیا کہ عطیہ جات کو نہ قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیت المال سے حاصل کئے گئے ہیں لہٰذا ان کے لیے روا نہیں۔ جب خلیفہ حلف اٹھانے لگا تو آپ بھی قسم کھانے پر اتر آئے اور ذرہ بھر پرواہ نہ کی اور جب ربیع نے آپ پر طنز کی تو اس کو خاطر میں نہ لائے۔ کیونکہ ثواب کی امید میں آپ نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا تھا اور اس انتہاء کو پہنچے۔ اب اس پر جزائے خیر مترتب کرنا خدا کا کام ہے۔

زندگی کی آخری گھڑیاں :

دورِ ابتلاء کے آغاز پر یہ مرحلہ ختم ہوا۔ قید و بند کی صعوبتوں پر سب راوی متفق البیان ہیں۔ اس کے بعد آپ نے فتویٰ نویسی اور درس و تدریس کا کام چھوڑ دیا۔ کیونکہ اس مصیبت کے دوران یا اس کی وجہ سے آپ راہیٔ ملکِ بقا ہوئے۔ روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا آپ زدوکوب کے بعد قید خانہ میں فوت ہوئے یا قید خانہ میں زہر خورانی سے آپ کی موت واقع ہوئی۔ گویا جسمانی ایذا کو کافی نہ سمجھتے ہوئے زہر آشامی سے کام لیا گیا تا کہ جلدی موت واقع ہو جائے اور دیر تک قید میں نہ رہیں۔ ایک دوسری روایت کے پیشِ نظر آپ موت سے قبل رہا کر دیئے گئے اور اپنے گھر میں فوت ہوئے۔ اس حالت میں لوگوں کو ملنے جلنے اور درس و تدریس کی ممانعت تھی۔ یہ سب روایات کتبِ مناقب میں درج ہیں۔ مثلاً ایک روایت یہ ہے کہ زدوکوب کے بعد قید ہی میں وفات پائی۔

داؤد بن راشد واسطی کا بیان ہے کہ جب منصبِ قضا کو قبول کرنے کے لیے امام صاحبؒ کو جسمانی تکلیف دی جا رہی تھی تو میں موجود تھا۔ ہر روز قید خانہ سے باہر نکال کر آپ کو دس کوڑے مارے جاتے تھے۔ اس طرح آپ کو کل ایک سو دس کوڑے مارے گئے۔ آپ سے کہا جاتا تھا قاضی بننا قبول کیجئے۔ آپ فرماتے میں اس کے لائق نہیں۔ جب مسلسل کوڑے مارے جانے لگے تو آپ نے چپکے چپکے کہنا شروع کیا "اے اللہ اپنی قدرت کاملہ سے ان کی شر مجھ سے دور کر دے" جب نہ مانے تو آپ کو زہر کھلا کر مار دیا گیا۔ ایک روایت یہ ہے کہ ابن البزازی کی المناقب میں مذکور ہے کہ جب آپ ایک عرصہ تک قید و بند کے مصائب سے دوچار رہے تو خلیفہ کے بعض خاص امراء نے آپ کی سفارش کی۔ تب آپ کو قید خانہ سے رہا تو کر دیا گیا لیکن فتویٰ دینے، لوگوں کی ملاقات کرنے اور گھر سے باہر جانے کی ممانعت کر دی۔ وفات تک آپ کی یہی حالت رہی[1]

ہمارا میلان اس آخری روایت کی جانب ہے کیونکہ یہ منصور کی افتاد طبع اور اس دور کے حالات و واقعات کے عین مطابق ہے۔ منصور کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ اسے علم و فضل اور طبقۂ علماء پر ظلم کرنے والا قرار دیا جائے۔

اگر حالات و واقعات نے منصور کو امام ابوحنیفہؒ کی تعذیب و تکلیف پر مجبور کیا ہی تھا تو اس کے لیے منصور کے یہاں وجہِ جواز موجود تھی۔ دلیل و منطق کا تقاضا ہے کہ ظلم و تعدی اس قدر ہونا چاہیئے تھا جو دلیلِ جواز کے موافق و مطابق ہو۔ اور وجہِ جواز اس کے نزدیک صرف عہدۂ قضا پر مجبور کرنا تھا۔ پس آپ پر نہ ظلم و ستم انتقام پر مبنی تھا بلکہ منصبِ قضا کو قبول کرنے پر آمادہ کرنا مقصود تھا اور ظاہر ہے کہ منصور کا یہ ارادہ تو پورا نہ ہو سکا۔ پس اس میں وہ زیادہ اصرار نہ کرتا تھا تاکہ اس کا دلی منشا کھل کر سامنے نہ آجائے۔

لہٰذا یہ بات بڑی معقول ہے کہ منصور کے طبقۂ خواص میں ایسے لوگ بھی تھے جو اس نیک طینت بوڑھے (امام ابوحنیفہؒ) کی سفارش کرتے جس نے خلیفہ کی مخالفت تو کی ہے مگر اس کو ایذا بالکل نہیں دی۔ مزید براں خلیفہ عوام سے بھی خائف تھا اور کھل کر امام کو سزا نہ دے

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۹ ج ۲ و مناقب المکی ص ۳۰، ۱/ ۴۴، ج ۲ (ع۔ ح)

سکتا تھا۔ راویوں نے بالاتفاق یہ روایت بیان کی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے وصیت کی تھی کہ انہیں قبرستان کے اس حصّہ میں دفن کیا جائے جو کسی سے غصب نہ کیا گیا ہو۔ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب آپ وفات سے قبل رہا ہو چکے ہوں۔

دوسرا یہ کہ آپ کو درس و تدریس اور لوگوں کے میل جول سے روکنے میں خلیفہ کی تسلی کا سامان موجود تھا اور قید و بند کو جاری رکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ منصور نے آپ کی قبر پر نمازِ جنازہ پڑھی تھی۔ اور اگر آپ کی موت جیل خانہ میں واقع ہوتی تو منصور ایسا ہرگز نہ کرتا۔

انتقال پُر ملال آپ کی وفات ایک صدیق و شہید کی موت تھی۔ یہ ۱۵۰ھ کا واقعہ ہے۔ دوسری روایت کے مطابق ۱۵۱ھ اور تیسری میں ۱۵۳ھ مذکور ہے۔ مگر پہلی روایت ہی قرین صحت و صواب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس باضمیر مردِ مجاہد، دینی ذوق سے آشنا صوفی اور صاحبِ عقل و خرد بہادر نے مر کر ہی راحت پائی۔ جیتے جی ہزاروں مصائب سے دوچار ہوئے مخالفین کی ایذا گوارا کی بہتان طرازی اور افترا پردازی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ جہالت پیشہ لوگوں کے طعنے سنے پھر امراء و خلفاء کی اذیتیں سہیں لیکن حوصلہ نہ ہارا۔ اگر نفوس انسانی کا بھی جہاد ہوتا ہے اور اس کے جہاد کے لیے بھی میدان ہوتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ ایسے جہاد کے عظیم ترین ہیرو تھے میدان ہمیشہ آپ کے ہاتھ رہا۔ جہاد میں آپ نے بڑی چابکدستی اور زور آزمائی کا ثبوت دیا اور آخری دم تک پیچھے نہ ہٹے۔

چنانچہ آپ وصیت کرتے ہیں کہ انہیں غیر مغصوب حلال و طیب زمین میں دفن کیا جائے اور اس زمین میں ہرگز دفن نہ کیا جائے جس کے غصب کرنے سے امیر متہم ہے روایات میں مذکور ہے کہ جب منصور کو اس کا علم ہوا تو بولا "مجھے ابوحنیفہؒ سے کون چھڑائے گا وہ زندہ ہوں یا مردہ۔"

اس میں شبہ نہیں کہ علم و فضل اور دین و اخلاق کی بھی ایک روحانی عظمت ہے جس کی تاثیر جاہ و سلطنت سے کسی طرح کم نہیں۔ اسی لیے فقیہ عراق اور امام اعظمؒ کے

جنازہ پر پورا بغداد امنڈ آیا۔ جنازہ پڑھنے والوں کی تعداد پچاس ہزار بتائی جاتی ہے یہاں تک کہ منصور نے بھی آپ کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی۔ نہ معلوم یہ دین واخلاق یا تقوے کے جلال وجمال کا اعتراف تھا یا فقط نمائش۔ ممکن ہے کہ دونوں باتیں ہوں۔ بہرکیف آپ کی عظمتِ شان ہر شک وشبہ سے بالا ہے۔

کیا حلقۂ درس بھی بغداد منتقل ہُوا

راویوں کا متفقہ بیان ہے کہ آپ نے بغداد میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ آپ کے کسی سیرت نگار نے نہیں لکھا کہ آپ کا حلقۂ درس بھی بغداد میں منتقل ہو گیا بلکہ سب یہ ذکر کرتے ہیں کہ درس و افتاء کی ممانعت تک آپ کوفہ ہی میں درس دیتے رہے۔ جن روایات میں آپ پر ظلم وتشدد کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ان میں اس طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ آپ کوفہ سے بغداد لے جائے گئے اور بعض میں تو اس کی صراحت بھی موجود ہے۔ اسی بناء پر ہمارا خیال ہے کہ تعمیرِ بغداد کے بعد جب آپ وہاں سکونت پذیر ہوئے تو آپ کا حلقۂ درس نزولِ ابتلاء اور وفات تک کوفہ ہی میں رہا۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف کوفہ کا شہر ہی آپ کے علم وفضل سے مستفید ہُوا۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب آپ حج کے لیے تشریف لے جاتے تو مناسکِ حج ادا کرنے کے علاوہ فتویٰ نویسی اور جدل ومناظرہ میں بھی حصہ لیتے۔ ہمیں اس حقیقت سے مجالِ انکار نہیں کہ جن دنوں آپ اموی حکام کے ڈر سے حرم میں پناہ گزین تھے تو آپ نے اپنا ایک حلقۂ درس قائم کر رکھا تھا جس میں اپنے نظریات بیان کرتے اور فقہ کا درس دیتے۔

مگر حیرت ہے کہ مورخ اور مناقب نویس بھول کر بھی نفی واثبات میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کرتے۔ یہ درست ہے کہ بیرونِ کوفہ دیگر مقامات میں بھی آپ نے درس وتدریس اور جدل ومناظرہ میں حصہ لیا۔ مثلاً امام اوزاعی سے مناظرہ کیا اور امام مالکؒ سے بعض فقہی مسائل میں تبادلۂ افکار کیا۔ بصرہ میں کثرت سے مناظرے کئے۔ مگر یہ بات تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آپ کے اصحاب وتلامذہ نے زیادہ تر استفادہ کوفہ ہی میں کیا اسی لیے آپ فقیہ کوفہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔

(۲)

امام ابوحنیفہؒ کا علم اور اُس کے مصادر

مدح وقدح کی کثرت فقہ اسلامی کی تاریخ کسی ایسے شخص سے آشنا نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرح جس کی مدح وقدح بیان کرنے والے بڑی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہوں۔ آپ کی تعریف کرنے والوں نے بڑی کثرت سے کتابیں لکھیں اور مذمت کرنے والوں نے بھی جرح وقدح کا کوئی تیر چلائے بغیر نہ چھوڑا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ فکر ونظر میں ایک مستقل مسلک کے بانی اور موسس تھے جس میں آپ نے بڑے غور وفکر سے کام لیا لہٰذا کوئی وجہ نہ تھی کہ آپ کے ثناخوانوں کے ساتھ ایک گروہ کثیر مخالفین کا نہ ہوتا۔ آپ کے مخالف زیادہ تر وہ لوگ تھے جو حریتِ فکر کے میدان میں آپکا مقابلہ نہ کر سکے۔ یا امام کی فقہ ان کے فہم وشعور سے بالا تھی، یا پھر ایسے لوگ تھے جو ہر اس طریقہ کو بدعت اور خلافِ حق قرار دیتے تھے جس میں صرف اقوالِ سلف پر اکتفا نہ کیا جائے ان کا خیال تھا کہ آپ "رائے" سے زیادہ کام لیتے ہیں حالانکہ ایسے مواقع پر وہ توقف یا کم از کم "قیاس" سے کام لینے کے قائل تھے[1]

آپ کے بعض ناقد تو آپ کے علم وفضل، ورع وتقویٰ، عقل وخرد اور آپ کے کثرت اثر ورسوخ سے ویسے بھی ناواقف تھے۔

آپ پر نکتہ چینی کرنے والے خواہ کتنی قسم کے لوگ ہوں اور ان کا شور وغل کتنا

---

[1] یعنی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب اور ہمنوا؛ جن کے نزدیک بڑی ہی ناگزیر صورت میں "قیاس" سے کام لینا چاہیئے۔ (ع۔ح)

بھی زیادہ ہو مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے منشاء کے علی برعکس تاریخ نے آپ سے بڑا انصاف کیا اور آپ کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہونے والوں کے اقوال کو بڑی احتیاط سے محفوظ رکھا اور ثابت کر دیا کہ سچی شہادت یہی ہے۔ اس کے بعد نکتہ چینیوں کی حیثیت صرف اتنی رہ گئی کہ کسی انسان کی قدر و قیمت کیسی بھی ہو اس کا فکر و اخلاص اور دین و مروت کسی درجہ کی بھی ہو شک و شبہ سے محفوظ نہیں رہ سکتا یہ دوسری بات ہے کہ اس سے اس کے وقار میں کمی نہیں آتی بلکہ وہ زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہو جاتا ہے۔

معاصرین کا اعتراف علم و فضل

مختلف ازمان و اقوام میں آپ کی مدح و ثناء کا چرچا رہا اور اس سے اس عظیم فقیہ کی سیرت و سوانح کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ ثنا خواں مختلف مکاتیبِ خیال سے وابستہ تھے مگر آپ کی عظمتِ شان پر سب کا اتفاق تھا۔

اب ہم آپ کے معاصرین و متاخرین کے چند اقوال درج کرتے ہیں۔

آپ کے معاصر مشہور صوفی بزرگ فضیل بن عیاضؒ کا قول ہے:۔

”آپ عظیم فقیہ، کثیر المال، صاحب جود و کرم، شب و روز مطالعہ میں مصروف رہنے والے عبادت گزار، خاموشی کے عادی اور کم گو تھے۔ جب حلال و حرام کا کوئی مسئلہ پیش آتا تو آپ سچی بات کہہ دیتے۔ سلطان کے مال سے آپ کو نفرت تھی۔“[1]

جعفر بن ربیع کا قول ہے:۔

”میں پانچ سال آپ کے یہاں مقیم رہا۔ آپ سے زیادہ کم گو کسی کو نہیں دیکھا۔ جب فقہ کی کوئی بات دریافت کی جاتی تو کھل جاتے اور ندی کی طرح بہنے لگتے آپ کی آواز بلند اور گونج دار تھی۔“[2]

آپ کے معاصر ملیح بن وکیع کہتے ہیں۔

”ابو حنیفہؒ بڑے امین اور بہادر تھے، خدا کی رضا کو ہر چیز پر ترجیح دیتے۔ خدا کی

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۴۰ ج ۱۳ [2] ایضاً

راہ میں تلوار کے زخم بھی برداشت کر لیتے۔ خدا ان پر رحم فرمائے اور ان سے راضی ہو کیونکہ آپ بڑے نیک آدمی تھے۔"

آپ کے پرہیزگار معاصر عبداللہ بن مبارکؒ آپ کو "مخ العلم" کہا کرتے تھے[1]

امام ابوحنیفہؒ ابھی عالمِ طفولیت میں تھے کہ محدث ابن جریجؒ نے آپ کی شان میں یہ الفاظ فرمائے۔

"علم میں آپ کا ایک عجیب مقام ہوگا"

جب امام بڑے ہوئے تو آپ کا ذکر ابن جریجؒ کی مجلس میں آیا تو پکار اٹھے۔

"وہ بڑے فقیہ ہیں۔ وہ بڑے فقیہ ہیں"

بعض معاصرین کا قول ہے

"ابوحنیفہؒ اعجوبۂ روزگار تھے آپ کے علم سے وہی شخص انحراف کرتا ہے جو اسے سمجھ نہ سکتا ہو"[2]

آپ کے معاصر اعمشؒ فرماتے ہیں۔

"بلاشبہ ابوحنیفہؒ بڑے فقیہ ہیں"

امام مالکؒ سے عثمان البتی[3] کے بارے میں پوچھا گیا۔ فرمایا "درمیانہ قسم کے آدمی تھے"

پھر ابن شبرمہ[4] کا ذکر آیا تو آپ نے سابقہ جواب دہرایا۔

امام ابوحنیفہؒ کے متعلق سوال کئے جانے پر فرمایا۔

"اگر وہ اس عمارت کے ستونوں کو لکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو تم سمجھنے لگو کہ فی الواقع وہ لکڑی کے ہیں"[3]

---

[1] الخیرات الحسان ص ۲۲ [2] الخیرات الحسان ص ۲۵ [3] الانتقاء (ابن عبدالبر) ص ۱۳۶ (از مصنف) لیکن انتقاء میں یہ عبارت نہیں مل سکی۔ اس کے ہم معنی امام مالکؒ کا ایک قول تاریخ بغداد (ص ۳۳۸ ج ۱۳) اور مناقب موفق ص ۱۰۷ ج ۱ وغیرہ میں ہے۔ لیکن سوال وجواب کی یہ تفصیل مناقب الشافعی (لابن ابی حاتم) ص ۲۱۰-۲۱۲ میں ہے (ع، ح)

[3] ابوعمرو عثمان بن مسلم تابعی کوفی "بت" بصرہ کے علاقہ کی بستی کی طرف منسوب ہو کر "بتی" کہلائے۔ وفات ۱۴۳ھ (ع۔ح) [4] ابن شبرمہ عبداللہ بن طفیل کوفی تابعی۔ وفات ۱۴۴ھ (ع۔ح)

اقوال مدحیہ حدِ شمار سے باہر ہیں۔ ہم نے مشتے نمونہ خروارے کے طور پر چند اقوال ذکر کیے ہیں۔

آپ کے جملہ معاصرین موافق ہوں یا مخالف آپ کو فقیہ تسلیم کرتے ہیں۔ ان مدحیہ اقوال میں عبداللہ بن مبارکؒ کی مدح نہایت بلیغ ہے۔ ان کا ارشاد ہے "کہ آپ علم کا خلاصہ اور مغز ہیں"۔

یہ تعریف نہایت مناسب ہے کیونکہ آپ نے علم کی حقیقت کو پا لیا اور اس کی غایتہ الغایات تک پہنچ گئے تھے۔ آپ مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے۔ ان کی کنہ و حقیقت کو تلاش کرتے اور اس کے اصول و ضوابط کو معلوم کر کے ان کے دیگر مسائل کے لیے اساس قرار دیتے۔

زمانہ آپ کی علمی خدمات اور مناظرات سے پُر تھا آپ متکلمین سے بحث و مباحثہ کرتے۔ اہلِ بدعات کی تردید کرتے، مخالف فرقوں سے جھگڑتے۔ علم الکلام کے بعض مسائل پر آپ نے رائے زنی کی۔ بلکہ اس فن کے بعض رسائل بھی آپ کی طرف منسوب ہیں۔ فنِ حدیث میں ایک مسند کا انتساب آپ کی طرف کیا گیا ہے۔ اگر یہ نسبت[1] صحیح ہے تو آپ علمِ حدیث میں بھی ایک مقام رکھتے ہیں۔ اگرچہ فقہ، تخریج مسائل، فہمِ حدیث، استنباطِ علل اور ان پر احکام کی بنیاد رکھنے میں آپ اونچے مرتبہ پر فائز تھے۔ آپ کے بعض معاصرین کا قول ہے۔

"میں ایسے کسی شخص سے آشنا نہیں جو ابوحنیفہؒ سے بہتر حدیث کو سمجھتا ہو"

اس کی وجہ یہی کہی جا سکتی ہے کہ آپ الفاظ کے مناسبات و مقارنات سے احکام کے علل و اسباب استنباط کرتے تھے اور ظاہر پر اکتفا کرنے کے بجائے ان کا اصلی مفہوم تلاش کرتے۔ علت کا استخراج کرتے۔ اشباہ و نظائر سے اس کا ربط قائم کرتے۔ اور منصوص حکم کو اصل قرار دے کر نظائر و امثال کے لیے اسے اساس قرار دیتے۔

علم و فضل کے اصلی سرچشمے

اب ہمیں اس سوال کا جواب دینا ہے کہ یہ علم و فضل آپ کے پاس کیسے آیا؟ اس کے مصادر و منابع کیا

---

[1] اس کی بحث آئندہ اپنے مقام پر آئے گی۔ (ع ح)

تھے؟ آپ میں کن اوصاف کی فراوانی تھی کہ آپ اسلامی تاریخ کی ایک معروف شخصیت قرار پائے۔

علم و فضل میں غیر معمولی شہرت حاصل کرنے اور اس میں نابغۂ روزگار بننے کے لیے چار باتوں کی ضرورت ہے۔

۱۔ وہ اوصاف جو کسی انسان کی سرشت میں داخل ہوں یا بمنزلہ سرشت ہوں یا اس کے کسی اوصاف جو ملکہ کی حیثیت حاصل کر چکے ہوں۔ مناسب ترین الفاظ میں وہ اوصافِ خصوصی جو اس کے ذاتی ذوق کی تعیین اور اس کے فکری مسلک کی نشان دہی کرتے ہوں۔

۲۔ ایسے شیوخ و اساتذہ جن سے وہ ملا، متاثر ہوا اور جنھوں نے اسے وہ راہِ راست دکھایا جس پر وہ گامزن ہوا۔ یا انھوں نے اسے مختلف راستے دکھائے اور ان کی روشنی میں اس نے اپنے لیے ایک راہِ عمل متعین کر لی جو اس کے خیال میں بڑی سیدھی اور بہت عمدہ ہو۔

۳۔ اس کے ذاتی احوال و تجارب اور زندگی کے مختلف مراحل و ادوار جو ان مناہج و مسالک کو اختیار کرنے کا باعث ہوئے کیونکہ بعض اوقات دو مختلف اشخاص میں ایک ہی قسم کی صلاحیتیں اور یکساں قابلیت کے شیوخ و اساتذہ جمع ہو جاتے ہیں لیکن ایک کامیاب ہوتا ہے اور دوسرا ناکام۔ یا کامیابی کی راہ پر چلتا ہی نہیں کیونکہ اس کا مخصوص ماحول ایک جداگانہ مسلک و منہج کی نشان دہی کرتا ہے۔ اندریں صورت اس کے اساتذہ کے پیش کردہ مسلک اور اس کے اپنے متعین کردہ راستہ میں جمع و توفیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔

۴۔ وہ عصر و عہد جو اس پر سایہ فگن ہوا۔ وہ فکری گرد و پیش جس میں وہ پروان چڑھا اور اس کی فطری صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔

اب ہم ایک ایک کر کے ان عناصر اربعہ کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔

٭٭

(۳)

ذاتی اوصاف و کمالات

امام ابوحنیفہؒ میں وہ تمام خصوصیات موجود تھیں جو ایک بلند پایہ عالمِ دین میں ہونا چاہئیں۔ آپ ایک سچے عالم کی صفات سے موصوف، قابلِ اعتماد، گہری سوچ سمجھ رکھنے والے حقائق کی غوطہ وری کرنے والے اور بڑے حاضر دماغ تھے۔

آپ بڑا ضبطِ نفس رکھتے اور اپنے جذبات و احساسات پر انہیں بڑی قدرت حاصل تھی نہ دلکش عبارت آپ پر اثر انداز ہوتی نہ شیریں کلامی آپ کو جادۂ مستقیم سے منحرف کر سکتی۔ ایک مرتبہ عراق کی ایک عظیم شخصیت اور بے نظیر واعظ حسن بصریؒ نے ایک فتویٰ دیا اور امام اس میں گفتگو کرنے لگے۔ دورانِ بحث فرمایا حسن سے غلطی سرزد ہوئی۔ ایک شخص بولا۔ ارے زانیہ کے بیٹے تم کہہ رہے ہو۔ حسن نے غلطی کھائی! یہ بیہودہ گوئی سن کر نہ چہرہ میں کوئی تبدیلی آئی نہ رنگ متغیر ہوا۔ پھر فرمایا "ہاں بخدا! حسن نے غلطی کھائی اور عبداللہ بن مسعودؓ نے بجا فرمایا۔"

امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے۔ "خدایا اگر کسی کا دل ہم سے تنگ ہو جائے تو مضائقہ نہیں۔ ہمارے دل اس کے لیے بڑے فراخ ہیں۔[1] آپ کے اس صبر و تحمل اور فراخ حوصلگی کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے احساس و شعور میں بڑا ضعف و جمود پایا جاتا تھا بلکہ اس کے علی الرغم واقعہ یہ ہے کہ آپ بڑے حساس اور خود دار واقع ہوئے تھے۔ ایک مرتبہ آپ کے ایک حریف مقابل نے آپ کو "اے بدعتی اور اے زندیق" کے الفاظ کہے۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۵۲ - ج ۱۳۔

آپ نے فرمایا "خدا تجھے معاف کرے میں ایسا شخص نہیں ہوں۔ میں نے جب سے خدا کو پہچانا کسی کو اس کا شریک نہیں ٹھیرایا۔ میں صرف اسی کے عفو کا امیدوار ہوں اور فقط اسی کے عذاب کا ڈر ہے" عذاب کا ذکر کرتے وقت آپ رونے لگے۔

اس نے کہا "مجھے معاف فرمایئے" امام نے کہا "اگر جاہل غلطی سے مجھے کچھ کہہ دے تو اسے معاف کرتا ہوں اور اگر کوئی عالم اس فعل کا ارتکاب کرے تو وہ نقصان اٹھائیگا۔ کیونکہ علماء کی غیبت کے اثرات ان کے بعد بھی باقی رہتے ہیں[۱]"

غرض کہ امام ابوحنیفہؒ کا حلم، وقار اور سنجیدگی جمود و بے حسی سے عبارت نہ تھی بلکہ آپ ایک بلند ہمّت متقی کے صبر و سکون سے بہرہ ور تھے۔ آپ کا احساس اللہ تعالیٰ اور اس کے دین سے وابستہ تھا۔ آپ کو لوگوں کی آلودگیوں اور کثافتوں سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ آپ ایک درخشاں و ملائم صخرہ کا غذ کی طرح تھے جس پر لوگوں کی بدزبانی کچھ اثر نہ کرتی بلکہ اس سے ٹکرا کر پھسل جاتی۔

آپ میں ایک محتاط، صابر اور اپنے نفس پر قابو رکھنے والے شخص کا صبر و تحمل موجود تھا۔ جسے افکار و حوادث کے طوفان بھی متزلزل نہ کر سکتے۔ آپ بڑے کوہِ وقار اور صبر و تحمل کا ہمالہ تھے ایک مرتبہ چھت سے ایک سانپ آپ کی گود میں گرا۔ آپ اپنے حلقۂ درس میں تھے سب لوگ بھاگ گئے۔ مگر آپ حسبِ معمول باتوں میں مصروف رہے[۲]

استقلال نظر و فکر

واہب لایزال نے آپ کو استقلالِ فکر سے مالا مال کیا تھا۔ دوسروں کے افکار میں جذب نہیں ہو گئے تھے۔ آپ کے محترم استاذ حماد بن ابی سلیمان یہ بھانپ گئے تھے جن سے آپ ہر مسئلہ میں بحث و نظر کو کام میں لاتے اور پورے طور پر اپنے عقل و فکر کی میزان میں تول کر ان کی کسی بات کو قبول کرتے۔ یہ آزادیٔ غور و فکر ہی کا نتیجہ تھا کہ آپ اپنے افکار و نظریات میں کسی کے مقلد نہ تھے بلکہ براہ راست کتاب و سنت اور اقوال صحابہؓ سے مسائل اخذ کرتے۔ اور ان کے سامنے سر تسلیم جھکا دیتے۔ تابعین کے اقوال آپ کے نزدیک نہ واجب التقلید تھے نہ ایسے کہ ان کو ماننا احتیاط

---

[۱] الخیرات الحسان ص ۴۰ [۲] المناقب للمکی ص ۲۶۸ ج ۱

کا تقاضا ہو۔ لہٰذا انہیں تسلیم بھی کرتے اور چھوڑ بھی دیتے۔ آپ کوفہ میں رہتے جو شیعہ کا مرکز تھا۔ اپنے وقت کے شیعہ اہلِ علم مثلاً زید بن علی، محمد باقر، جعفر صادق اور عبد اللہ بن حسن سے ملاقات کر چکے تھے۔ اہلِ بیت سے میلان و محبت کے باوجود صحابہؓ سے بڑا حسنِ ظن تھا۔ حبِ اہلِ بیت کے ضمن میں آپ کو بڑے مصائب کا سامنا ہوا۔ علامہ ابن عبد البرؒ الانتقاء میں رقمطراز ہیں۔

> "سعید بن ابی عروبہ فرماتے ہیں میں کوفہ آ کر امام ابو حنیفہؒ کی مجلس میں حاضر ہوا۔ ایک روز آپ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کا ذکر کیا اور ان کے لیے دعائے رحمت فرمائی۔ میں نے کہا اس شہر میں صرف آپ ہی حضرت عثمانؓ کے حق میں رحمت کی دعا فرماتے ہیں اور کوئی شخص ایسا نہیں کرتا[1]"

یہ ہے وہ حریت فکر جو نہ عوام کے سامنے جھکتی، نہ خواص میں اپنے وجود کو مٹاتی اور نہ بغض و محبت اس پر اثر انداز ہو سکتے۔

دقتِ نظر اور حاضر دماغی فکر و نظر میں بڑی گہرائی تھی۔ دورانِ بحث، ظواہر نصوص اور عبارت کے ظاہری الفاظ تک محدود نہ رہتے بلکہ آپ کی عقلِ غواص قریب و بعید معانی کو ڈھونڈھ نکالتی۔ کسی مسئلہ کا مطالعہ کرتے تو اس کی ظاہری شکل و شباہت کے پابند نہ رہتے بلکہ اس کے علل و غایات تک پہنچ جاتے اور ہنوز بحث جاری ہوتی۔ رکنے کا نام نہ لیتے۔ شاید آپ کا یہی فلسفیانہ اندازِ فکر تھا جو آپ کو پہلے پہل علم الکلام کی طرف کھینچ لایا تاکہ بحث و مباحثہ سے اس فلسفیانہ ذوق کی تشنگی بجھائی جا سکے۔ اور اسی دقت آفرینی نے آپ کو احادیث کا بغور مطالعہ کرنے پر لگایا۔ آپ احادیثِ نبوی کے لفظی اشارات، دور افتادہ معانی، احوالِ قریبہ اور اوصافِ مناسبہ کی مدد سے عللِ احکام کو واضح کرتے۔ اور جب ایک علت معرضِ وجود میں آ جاتی تو اس کو قیاس کا مبنیٰ قرار دیتے۔ مفروضے گھڑتے۔ ذہنی صورتیں تراشتے اور دور دراز تک پہنچ جاتے بڑے حاضر دماغ تھے۔ بوقتِ ضرورت آپ پر معانی و مسائل کا ایک سیلاب امنڈ آتا۔ نہ کہیں رکتے نہ دم لیتے۔ نہ مناظرہ میں خاموشی

[1] الانتقاء لابن عبد البر ص ۱۳۰

اختیار کرتے۔ جب تک حق آپ کا ساتھ دیتا اور اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل موجود ہوتے آپ بحث کو جاری رکھتے۔[1]

بڑے زیرک تھے اور خوب جانتے تھے کہ حریف مقابل کو خاموش کرانے کا بہترین طریقہ کیا ہو سکتا ہے۔ اس ضمن میں آپ سے متعلق نہایت تعجب خیز اور حیرت افزا حکایات مشہور ہیں جن سے کتب مناقب و تراجم اور تاریخ کی وہ کتابیں پُر ہیں جن میں آپ کی زندگی کے حالات مذکور ہیں۔ ہم یہاں آپ کے تین مناظرات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ جن کی حاضر جوابی اور حسنِ کلام کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان مناظرات میں کوئی بہت زیادہ ندرت نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ ایک کامیاب مناظر کی حیثیت سے

پہلا مناظرہ: مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت امام ابوحنیفہؒ کے حق میں وصیّت کی۔ آپ اس وقت موجود نہ تھے۔ قاضی ابن شبرمہ کی عدالت میں یہ دعوے پیش ہُوا۔ امام ابوحنیفہؒ نے بیّنہ پیش کیا کہ فلاں شخص نے مرتے وقت ان کے لیے وصیّت کی تھی

ابن شبرمہ بولے "ابوحنیفہ! کیا آپ حلف اٹھائیں گے کہ آپ کے گواہ سچ کہہ رہے ہیں" امام نے کہا "مجھ پر قسم وارد نہیں ہوتی کیونکہ میں اس وقت موجود نہ تھا" ابن شبرمہ کہنے لگا "آپ کے قیاسات کسی کام نہ آئے" امام نے فرمایا "اچھا بتائیے! کسی اندھے شخص کا سر پھوڑ دیا جائے اور دو گواہ شہادت دیں تو کیا اندھا شخص حلف اٹھا کر کہے گا کہ میرے گواہ سچے ہیں حالانکہ اس نے انہیں دیکھا نہیں" ابن شبرمہ نے کوئی جواب نہ دیا اور وصیّت تسلیم کر لی۔

دوسرا مناظرہ: ضحاک بن قیس خارجی جس نے اموی دَور میں بغاوت کی تھی کوفہ کی مسجد میں آیا اور امام ابوحنیفہؒ سے کہا توبہ کیجیے۔

امام نے فرمایا "کس گناہ سے توبہ کروں" ضحاک بولا "دو حکم قرار دینے سے"

---

[1] لیث بن سعدؒ کا بیان ہے کہ میں امام ابوحنیفہؒ سے ملنا چاہتا تھا۔ میں نے دیکھا کہ لوگ ایک شیخ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ مسائل کا سلسلہ جاری ہے اور آپ جواب پر جواب دیئے جا رہے ہیں۔ بخدا میں جوابات کی درستی سے اتنا متاثر نہیں ہُوا جتنا ان کی سُرعت سے۔ (حاشیہ مصنّف)

امام بولے "کیا آپ مجھ سے مناظرہ کریں گے یا مجھے قتل کردیں گے؟" کہنے لگا "مناظرہ کروں گا۔"

امام نے فرمایا۔ "اگر باہم اختلاف واقع ہوا تو ہم میں ثالث کون ہوگا؟" بولا "جس کو چاہیں ثالث بنالیں۔"

ابوحنیفہ ؒ ضحاک کے ایک ساتھی سے مخاطب ہوکر کہنے لگے "یہاں تشریف رکھیئے اور بصورت اختلاف ہم میں فیصلہ فرمایئے۔"

پھر ضحاک سے کہا "کیا یہ صورت آپ پسند کرتے ہیں؟" اس نے کہا ہاں! فرمایا۔ "آپ نے خود ہی تحکیم کے جواز کا فیصلہ کر دیا۔" ضحاک چپ رہا اور لاجواب ہوگیا۔!

تیسرا مناظرہ:۔ کوفہ کا ایک شخص کہا کرتا تھا کہ حضرت عثمان رضؓ (معاذ اللہ) یہودی تھے۔ مگر کسی میں ہمت نہ ہوئی کہ اسے آپ کے مسلمان ہونے کا یقین دلا سکے یا اس کے نظریہ میں تبدیلی پیدا کر سکے۔ ابوحنیفہؒ اس کے یہاں آئے اور کہا۔ میں آپ سے رشتہ طلب کرنے آیا ہوں۔" وہ بولا کس کا؟ آپ نے فرمایا۔ تمہاری بیٹی کا، لڑکا بہت شریف، دولت مند، حافظ قرآن، سخی، عابد شب زندہ دار اور خدا کے خوف سے لوتے والا ہے۔" وہ بولا بڑی خوشی کی بات ہے۔ امام فرمانے لگے "البتہ اس میں ایک بات ہے۔" بولا "وہ کیا؟" فرمایا "یہودی ہے۔"

کہنے لگا۔ "سبحان اللہ! کیا آپ مجھے یہودی کو اپنی بیٹی دینے کو کہتے ہیں۔" امام کہنے لگے "کیا یہ منظور نہیں؟" بولا "نہیں"

امام بولے۔ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی بیٹی یہودی کو دے دی تھی۔" (یعنی حضرت عثمانؓ کو جیسا کہ اس کا خیال تھا)

کہنے لگا۔ "استغفر اللہ! میں خدا کے حضور میں توبہ کرتا ہوں۔"

بے شمار روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں آپ کو حد درجہ کمال حاصل تھا۔ اور آپ بکمال سہولت شدید ترین مشکلات سے عہدہ برا ہو جاتے تھے۔ جبھی تو ابوجعفر منصور نے آپ سے کہا تھا۔ اَنْتَ صَاحِبُ حِیَلٍ (آپ خوب گریز کی راہیں ڈھونڈھ لیتے ہیں)

آپ کی ذہانت وفطانت، نگاہ مردم شناس اور کشفِ اسرار کی قدرت آپ کے لیے بحث وجدل کا راستہ ہموار کر دیتی تھی۔ آپ لوگوں کے پاس آتے تو ان کے ذہنوں سے قریب اور مالوف طریقوں سے ان سے بات کرتے اور بکمال مہارت ان کے لیے حق کا قبول کرنا آسان فرما دیتے۔

جذبۂ اخلاص حضرت امام صاحبؒ طلبِ حق میں بحد مخلص تھے۔ جذبۂ اخلاص ہی سے آپ کو رفعت شان، روشنی قلب وضمیر اور نور معرفت حاصل ہوا کیونکہ جو دل اغراض نفسانی سے پاک تھا، نفسانی کثافتوں سے دور اور فہم مسائل میں ہوا وہوس سے منزہ ہو وہ نور معرفت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس کے جذبات واحساسات پاکیزہ ہو جاتے ہیں اور اس کی فکر ونظر حامل صدق وصواب ہو جاتی ہے۔ اور جب طلبِ حقائق کا داعیہ درست ہو تو عقل کے لیے ان کا فہم وشعور آسان ہو جاتا ہے اور جس عقل کو لذات وشہوات نے سرنگوں کر دیا ہو وہ کبھی راہِ راست پر نہیں چل سکتی۔ ایسا شخص یہ سمجھ نہیں پاتا کہ وہ شہوات میں گم ہے یا اسے نقل کی راہنمائی حاصل ہے۔

دین کے فہم صحیح کے ماسوا امام صاحبؒ کی کوئی آرزو نہ تھی۔ اسی کو آپ دین سمجھتے اور جس شخص پر کوئی اور جنون سوار ہو وہ یہ عقیدہ نہیں رکھ سکتا۔ آپ ہمیشہ راہِ حق کی پیروی کرتے رہے اور یہ کبھی نہ سوچا کہ غالب ہوں گے یا مغلوب۔ بلکہ جب تک آپ حق کا دامن تھامے رکھتے اپنے کو غالب تصور کرتے۔ خواہ آپ کو قائل کرنے والا آپ کا حریفِ مناظرہ ہی کیوں نہ ہو۔

بنا بر اخلاص آپ نے یہ دعویٰ کبھی نہ کیا کہ آپ کی رائے ہی حق وصواب ہے اور اس میں شک وریب کی کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ فرمایا کرتے تھے۔

"قولنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا"[1]	"ہماری یہ رائے ہے، اتنی بات ہمارے بس میں تھی جو ہم سے بہتر قول لائے گا اس کی بات زیادہ قرین صحت وصواب ہوگی۔"

امام ابوحنیفہؒ سے کہا گیا "کیا آپ کے فتاویٰ حق ہوتے ہیں اور شک وشبہ سے بالا ہوتے ہیں؟"

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۵۲ ج ۱۳

فرمایا "مجھے نہیں معلوم! ممکن ہے ان کا باطل ہونا یقینی ہو"

امام زفر کہتے ہیں ہم امام کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسف اور محمد بن حسن بھی ہوا کرتے تھے۔ ہم آپ کے اقوال وارشادات لکھتے۔ ایک روز آپ نے ابو یوسف سے مخاطب ہو کر کہا "یعقوب! میری ہر بات نہ لکھا کیجئے بعض اوقات ایک بات مجھے آج سوجھتی ہے اور کل اسے چھوڑ دیتا ہوں اور کل ایک بات کو درست تصور کروں گا اور پرسوں اس سے اجتناب کروں گا" [۱]

چونکہ آپ تلاشِ حق میں مخلص تھے۔ اگر آپ کا حریف مقابل کوئی ایسی حدیث ذکر کرتا جو اس کے نزدیک صحیح ہوتی لیکن دوسروں کے نزدیک اس کی صحت ثابت نہ ہوتی۔ یا صحابی کا فتویٰ بیان کر دیتا تو آپ اپنی رائے سے رجوع فرما لیتے۔

زہیر بن معاویہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے پوچھا "اگر غلام دشمن کو امان دے دے تو کیا یہ صحیح ہے؟" آپ نے فرمایا "اگر وہ جہاد میں عملی حصہ نہ لے رہا ہو تو اس کی امان باطل ہے" میں نے کہا مجھ سے عاصم احول نے بیان کیا۔ اس نے فضیل بن یزید رقاشی سے سنا وہ کہہ رہے تھے کہ ہم نے ایک دفعہ دشمن کا محاصرہ کیا۔ ہماری جانب سے دشمن کی طرف ایک تیر پھینکا گیا جس میں امان تحریر تھی۔ وہ کہنے لگے آپ نے ہمیں امان دے دی۔ ہم نے کہا تیر پھینکنے والا تو ایک غلام تھا۔ وہ بولے ہم غلام و آزاد میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ "ہم نے حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجا حضرت عمرؓ نے جواباً لکھا "غلام کی امان کو درست سمجھئے" امام ابو حنیفہ خاموش ہو گئے۔

میں دس سال کوفہ سے غائب رہنے کے بعد وہاں گیا اور امام سے مل کر غلام کی امان کا مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے عاصم کی حدیث کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ میں سمجھ گیا کہ آپ جو بات سنتے ہیں اس کی پیروی کرتے ہیں" [۲]

"ایک دفعہ کہا گیا کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ امام نے فرمایا لعن اللہ من یخالف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ اکرمنا اللہ وبہ استنقذنا

---

[۱] تاریخ بغداد ص ۴۰۲ ج ۱۳ [۲] الانتقاء لابن عبد البر ص ۱۴۰ - ۱۴۱

(جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے خدا اس پر لعنت کرے انہی کی وجہ سے ہم نے عزت پائی اور نجات حاصل کی[1])

یہ ہے دین اسلام اور اپنی فقاہت سے آپ کا اخلاص۔ آپ تعصب سے پاک تھے آپ کا خلوص کشاں کشاں آپ کو حق کی طرف لے جاتا تھا۔ اور وسعتِ ذہن و عقل کے باوصف اپنی رائے کو نظر انداز کر کے دوسروں کے نظریات و افکار قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تعصب کا شکار ہمیشہ وہی اشخاص ہوتے ہیں جن کے جذبات ان کے نظریات و آرا پر غالب آ چکے ہوں۔ یا جن کو ضعفِ اعصاب کا عارضہ لاحق ہو۔ اور ان کی نظر و فکر کا دائرہ بے حد محدود ہو اور یہ حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ میں ایسی کوئی بات نہ تھی بلکہ آپ بڑے زیرک، اپنی ذات اور اپنے جذبات و احساسات پر قابو رکھنے والے۔ تلاش حق میں بااخلاص اور خدا سے ڈرنے والے تھے۔ آپ ہمیشہ خطا اپنی طرف فرض کرتے۔

امام صاحبؒ کا رعب و دبدبہ ان جملہ اوصاف و خصوصیات پر ایک اور صفت غالب تھی اور شاید وہ ان تمام صفات کا مظہر یا خصوصی عنایتِ کردگار تھی اور وہ تھی آپ کی شخصی قوت، اثر و نفوذ، شکوہ و دبدبہ، مقناطیسی جاذبیت اور روحانی قوت۔ آپ کے تلامذہ تعداد میں بہت زیادہ تھے۔ آپ ان پر اپنی رائے ٹھونستے نہ تھے بلکہ باہم تبادلۂ افکار سے ان میں سے اکابر کی رائے معلوم کرتے اور ان سے اس طرح بحث و مباحثہ کرتے جیسے ایک شخص کسی دوسرے ہم رتبہ سے کرتا ہے۔ آپ کی رائے آخری اور فیصلہ کن ہوتی۔ مجلس پر سناٹا چھا جاتا۔ بعض لوگ اپنی رائے پر ڈٹے رہتے اور ان کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہ آتی۔ لیکن بایں ہمہ مجلس پر آپ کا رعب داب قائم رہتا۔

آپ کے معاصر مسعر بن کدام نے آپ کی مجلس کا ذکر کرتے ہوئے کہا۔

"صبح کی نماز سے فارغ ہو کر آپ کے تلامذہ اپنے کام کاج کے لیے چلے جاتے پھر جمع ہو کر آپ کی مجلس میں آ بیٹھتے۔ کوئی سوال کرتا۔ کوئی مناظرہ میں مشغول ہوتا۔ کثرتِ گفتگو سے آوازیں بلند ہونے لگتیں اور جب اسلام کی ایک عظیم الشان شخصیت گویا ہوتی (امام ابو حنیفہؒ) تو کسی کو یارائے گفتگو

[1] الانتقاء لابن عبد البر ص ۱۴۰-۱۴۱

نہ ہوتا۔[1]

یہ ہیں امام صاحب کے بعض اوصاف و ممیزات! جن میں سے بعض فطری اور بعض کسبی تھے
آپ ان اوصاف کو پسند کرتے اور انہیں اپنے مخصوص طریقہ سے اپناتے۔ یہ صفات آپ
کی عظیم شخصیت کے لیے کلید کا حکم رکھتی تھیں۔ اور انہیں کے بل بوتے پر آپ ہر روحانی غذا
سے مستفید ہوتے تھے۔ یہ عادات و خصائل آپ کی طبیعت ثانیہ بن چکے تھے اور انہی کی
وجہ سے آپ کے مخصوص گرد و پیش آپ کے اساتذہ اور آپ کے تجربات زندگی میں ربط و ضبط
پایا جاتا تھا۔ وہ ان عناصر سے غذا پاتے اور یہ عناصر ان کے لیے ایک جدید اور عمیق قسم کے
فکر و نظر اور افراد و اقوام پر اثر انداز ہونے والے نظریات سے ان کی مدد کرتے۔ امام کے
یہی اوصاف تھے جن سے آپ کے ثنا خواں مدح و ثنا کے ترانے گانے لگے اور حسد پیشہ
لوگ آتش غیظ و غضب میں جلنے لگے۔ اور طعن و تشنیع کا شیوہ اختیار کیا۔

---

[1] المناقب للمکی ص ۳۶ ج ۲

(۴)

۲۔ شیوخ واساتذہ

کثرتِ اساتذہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں "میں معدنِ علم و فقہ کوفہ میں سکونت پذیر تھا۔ اہلِ کوفہ کا ہمنشیں رہا اور وہاں کے فقہاء میں سے ایک فقیہ کے دامن سے وابستہ ہوگیا"

یہ جملہ آپ نے اپنی علمی تربیت اور فقہی تعلیمات کے متعلق "فقیہ" بننے سے پہلے فرمایا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک علمی ماحول میں پروان چڑھے۔ اس دور کے علماء کے ہمنشیں رہے۔ ان سے استفادہ کیا۔ ان کے طریقِ بحث و مناظرہ سے آشنا ہوئے اور پھر ایک فقیہ میں اپنے علمی ذوق کی تشنگی بجھانے کا سامان پاکر اسی کے ہو رہے لیکن دوسروں کو بھی کلیتہً ترک نہیں کیا اور ان سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ کیونکہ اس تعلق و لزوم کا یہ معنی ہرگز نہیں تھا کہ آپ دوسرے علماء سے کنارہ کش ہو جائیں۔

سب راویوں کا متفقہ بیان ہے کہ آپ عراق کے سب سے بڑے فقیہ حماد بن ابی سلیمان کے شاگرد تھے۔ لیکن آپ نے دوسروں سے اخذ روایت اور بحث و مذاکرہ میں بھی کوئی حرج نہ سمجھا۔ خصوصاً حمادؒ کی وفات کے بعد تو آپ کو دیگر شیوخ سے استفادہ کے زیادہ مواقع میسر آئے۔ اور جب اموی عامل ابن ہبیرہ کی وجہ سے آپ کوفہ سے ہجرت کرکے جوارِ حرم میں پناہ گزین ہوئے تو وہاں کے علماء سے فائدہ اٹھایا۔ اسی لیے آپ کے سیرت نگار حماد کے علاوہ آپ کے بہت سے شیوخ و اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں۔

تعلقِ تلمذ مختلف الخیال اساتذہ سے:۔ آپ کے ان شیوخ و اساتذہ اور اصحاب

مذاہب ائمہ فقہ کا تذکرہ کرنے سے پہلے ہم تین امور کو بیان کرنا مناسب سمجھتے تھے۔

الف:- آپ کے اساتذہ مختلف مذہبی فرقوں سے وابستہ تھے اور سب کے سب فقہائے اہل السنۃ والجماعت اور اہل الرائے میں سے نہ تھے۔ ان میں عالم حدیث بھی تھے اور وہ بھی جنہوں نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے قرآن کا علم سیکھا۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آپ مکہ میں تقریباً چھ سال اقامت گزیں رہے جیسا کہ بعض کتابوں کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔ سن شعور کو پہنچ کر حرم مکہ میں یہ طویل اقامت اس امر کی غماز ہے کہ آپ نے براہ راست حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد تابعین سے قرآن کا علم حاصل کیا ہوگا۔ یا کم از کم تابعین کے تلامذہ کے واسطہ سے یہ علمی ورثہ پایا ہوگا۔ آپ کے عراقی ہم نشینوں میں ایسے لوگ کثیر التعداد جو مختلف شیعی فرقوں سے وابستہ تھے۔ ان میں کیسانیہ تھے اور زیدیہ بھی، امامیہ اثنا عشریہ تھے اور اسماعیلیہ بھی۔ ان سب سے آپ متاثر ہوئے مگر حب اہل بیت کے ماسوا آپ پر ان کا کوئی اثر نہ تھا۔ ان مختلف النوع لوگوں سے استفادہ کرنے میں آپ اس شخص کی مانند تھے جو مختلف عناصر سے غذا حاصل کرے اور ان کے باہمی امتزاج سے ایک ایسا جوہر نکالے جس سے زندگی کا قیام و بقا وابستہ ہو۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ ان گوناگوں بوقلموں عناصر سے استفادہ کرتے اور اس مجموعہ سے ایک ایسا فکر جدید اور صائب رائے استنباط کرتے جو یوں تو ان سے مختلف النوع ہوتی مگر ان کے خلاصہ و لب لباب کی جامع ہوتی۔

علوم صحابہ اور امام ابو حنیفہؒ

(ب) ان علمی دراسات کی تحصیل سے آپ کی ان صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ تک رسائی ہوئی جو اجتہاد و استنباط، ذہانت و فطانت اور جودت رائے میں اپنی مثال آپ تھے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے۔ ایک روز امام ابو حنیفہؒ منصور کے دربار میں آئے وہاں عیسیٰ بن موسیٰ بھی موجود تھا۔ اس نے منصور سے کہا "یہ اس عہد کے سب سے بڑے عالم دین ہیں"۔ منصور نے امام کو مخاطب ہو کر کہا "نعمان! آپ نے علم کہاں سے سیکھا؟" فرمایا "حضرت عمرؓ کے تلامذہ سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے۔ نیز شاگردان علیؓ سے اور انھوں نے

حضرت علیؓ سے اور بواسطہ تلامذہ عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ کے عہد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑا عالم اس کائناتِ ارضی پر اور کوئی نہ تھا" بولا" آپ نے بڑا قابلِ اعتماد علم حاصل کیا۔"[1]

آپ نے ان مذکور جلیل القدر صحابہؓ کے فتاویٰ حاصل کئے اور جیسا کہ آپ کی یہ تصریح بتاتی ہے ان کا تتبع فرماتے تھے یا کم ازکم یہ فتاویٰ آپ کو تابعین کے واسطہ سے ملے۔ کیونکہ آپ نے تابعین کی ملاقات کر کے ان سے کسبِ فیض کیا تھا اور تابعین براہِ راست صحابہؓ کے شاگرد تھے۔ اور ہاں یہ ہیں وہ کبار صحابہؓ جن کے فتاویٰ آپ نے اخذ کئے اور جو کتاب و سنت کے ظاہری نصوص کے ساتھ ساتھ علم و عقل اور فکر و نظر کی روشنی سے بھی مستنیر تھے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان فتاویٰ کا آپ پر کیا اثر ہوا ؟ اور کس طرح ان فتاویٰ نے آپ کو عللِ احکام کے سمجھنے اور اشباہ و نظائر کو باہم قیاس کرنے کی راہ پر ڈال دیا اور آپ کے ذاتی ذوقِ فلسفہ اور عقلی میلان و رجحان نے اس سونے پر سہاگے کا کام کیا۔

صحابہؓ سے ملاقات

(ج) امام صاحبؒ کے مناقب نویس تو سب یہی کہتے ہیں کہ آپ بعض صحابہؓ سے مل چکے تھے بلکہ بعض نے صحابہؓ سے روایت کرنے کا ذکر بھی کیا ہے اور اس بنا پر آپ کو تابعی کے رتبہ پر فائز کہا گیا۔ اور اس طرح گویا اپنے معاصر فقہاء مثلاً سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ سے ان کی فضیلت ثابت ہو گئی۔

تمام راوی نقل کرتے ہیں کہ آپ کو بعض معمر صحابہؓ سے ملنے کا فخر حاصل ہو چکا تھا۔ جو پہلی صدی ہجری کے اواخر یا اس کے قریب قریب تک زندہ رہے یا جو پہلی صدی کے نانویں عشرہ تک بقید حیات رہے۔ انہوں نے ایسے صحابہؓ کے نام ذکر کئے ہیں جن کی زیارت کا شرف آپ کو حاصل ہوا تھا۔ مثلاً انس بن مالکؓ المتوفی ۹۳ھ، عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ المتوفی ۸۷ھ۔ واثلہ بن اسقعؓ المتوفی ۸۵ھ۔ ابوالطفیل عامر بن واثلہؓ المتوفی ۱۰۲ھ

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۳۴ ج ۱۳ -

جو سب صحابہؓ کے بعد مکہ میں فوت ہوئے۔ اور سہل بن ساعدؓ المتوفی ۸۸ھ وغیرہم[1] صحابہؓ سے روایت کرتے ہیں البتہ علمائے تاریخ مختلف ہیں بعض مصنفین کے بقول آپ کو صحابہؓ سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے۔ وہ روایت کردہ چند احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن اہلِ تحقیق علمائے حدیث کے نزدیک امام صاحبؒ کی سند سے وہ روایات ضعیف ہیں۔ اگرچہ دیگر طرق سے بعض احادیث کو تقویت و تائید حاصل ہوتی ہے۔[3] مثلاً یہ روایات (۱) من بنی لله مسجدا ولو کمفحص قطاة بنی الله له بیتاً فی الجنة

۲۔ دع ما یریبك الی ما لا یریبك ۳۔ ان الله یحب اغاثة اللهفان

۴۔ طلب العلم فریضة علی کل مسلم ۵۔ الدال علی الخیر کفاعله

۶۔ لا تظهر الشماتة لاخیك فیعافیه الله ویبتلیك[4]

صحابہؓ سے روایت کرنا ثابت نہیں اکثر علماء کا بیان ہے کہ آپ صحابہؓ کی ملاقات سے مشرف ہوئے تھے مگر روایت کرنا ثابت نہیں کیونکہ آپ اس وقت اس قدر صغیر السن تھے کہ آپ کا نقل و سماع کسی طرح قرینِ عقل و دانش نہیں۔ دوسرے یہ کہ آپ آغازِ زندگی میں تجارت کرتے تھے اور امام شعبیؒ کی نصیحت کے بعد علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ سے آپ کے سماع

---

[1] المناقب للمکی جزء اول ص ۲۴، الخیرات الحسان ص ۲۲ نیز تبییض الصحیفہ للسیوطی (مصنف) تبییض الصحیفہ ص ۶ میں حافظ ابنِ حجرؒ کی تحقیق نقل کی ہے کہ "حضرت امامؒ کا صرف حضرت انسؓ کو دیکھنا پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے۔ باقی کسی صحابی کا نہیں" اسی تحقیق کو مولانا شبلی نعمانیؒ نے پسند کیا ہے (سیرۃ النعمان ص ۲ و ۲۲ حصہ اول طبع مجتبائی دہلی ۱۹۱۲ء۔ نیز مولانا انور شاہؒ حنفی دیوبندی کی املائی تعلیقات صحیح بخاری میں ہے لم یثبت له غیر رؤیة انس (فیض الباری ص ۲۰۳ ج ۱) (ع۔ ح)

[2] بلکہ تحقیق پسند حنفیہ کے نزدیک بھی ملاحظہ ہو سیرۃ النعمان ص ۲۲ حصہ اول و خاتمہ مجمع بحار الانوار از مولانا محمد طاہر فتنی حنفی متوفی ۹۸۶ھ ص ۵۰۴ ج ۳ (ع۔ ح)

[3] تفصیل کے لیے دیکھئے تبییض الصحیفہ ص ۶۔ ۸ و سیرۃ النعمان ص ۲۲۔ ۲۳

[4] المناقب للمکی ص ۲۴ ج ۱ الخیرات الحسان ص ۲۲ تبییض الصحیفہ السیوطی ص ۶

کی جملہ روایات کذّاب اور ضعیف راویوں سے خالی نہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ آپ کے "تلامذہ مثلاً امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، عبداللہ بن مبارک اور امام زفرؒ کی جمع کردہ کتبِ حدیث میں ان کا کہیں ذکر نہیں اور نہ ان کے بیان کردہ اقوال میں اس کا کوئی نام ونشان ملتا ہے، اگر ان احادیث کی نسبت امام کی طرف صحیح ہوتی تو وہ ان سے واقف ہوتے اور ان کی نشر واشاعت میں اہتمامِ بلیغ کرتے کیونکہ وہ امام کے اقوال وآثار کے ذکر کرنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے[1]

کیا امام ابو حنیفہؒ تابعی تھے؟

ہمارا میلان اسی رائے کی جانب ہے اور ہم اسے پسند کرتے ہیں کہ امام بعض ان معمر صحابہؓ سے ضرور ملے جو آپ کے عہد میں بقیدِ حیات تھے۔ مگر آپ نے ان سے روایت نہیں کی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا آپ تابعی تھے یا نہیں؟

علماء تابعی کی تعریف میں مختلف الرائے ہیں۔ بعض کے نزدیک تابعی وہ ہے جو صحابہؓ سے مل چکا ہو۔ خواہ وہ اس کی صحبت سے مستفید نہ ہوا ہو۔ بنابریں صرف رویتِ صحابہ سے کسی شخص کو تابعی کا درجہ مل سکتا ہے۔ اس لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ بھی تابعی ہوں گے۔ بعض کے نزدیک صرف ملاقات کافی نہیں بلکہ طولِ صحبت اور اخذ واستفادہ بھی ضروری ہے، اس تعریف کے مطابق آپ تابعی شمار نہیں ہوں گے۔ اِلّا یہ کہ صحابہؓ سے آپ کا روایت کرنا دلائل کی روشنی میں ثابت ہو جائے۔

مختلف النوع اساتذہ

صحابہؓ سے روایت کرنے میں علماء کا جو اختلاف بھی ہو اس میں شبہ نہیں کہ سب علماء کے نزدیک آپ کو تابعین سے ملاقات

---

[1] الخیرات الحسان ص ۲۵ (حاشیہ مصنف) یہی فیصلہ مولانا شبلی نعمانی کا ہے۔ سیرۃ النعمان میں ہے "امام ابو حنیفہؒ نے کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں سنی تاہم یہ شرف ان کی قسمت میں تھا کہ جن آنکھوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جمال دیکھا تھا ان کے دیدار سے عقیدت کی آنکھیں روشن کیں"، نیز دیکھئے شامی ص ۶۶ ج ۱

مولانا انور شاہ صاحبؒ دیوبندی نے فرمایا۔ انہ تابعی رؤیۃً وتبع التابعی روایۃً۔

"یعنی دیکھنے کے لحاظ سے تابعی اور روایت کے اعتبار سے تبع تابعیؒ" (فیض الباری ص ۲۰۲ ج ۱) (ع۔ح)

اور ان سے درس و مذاکرہ اور اخذ و تلقی کے مواقع خوب میسر آئے اور آپ کا سن و سال بھی اس کے لیے موزوں تھا۔

آپ کے اساتذہ مختلف منہج و مسلک رکھتے تھے۔ بعض علم حدیث وآثار میں مشہور تھے جیسے امام شعبیؒ۔ بعض نے فقہ و رائے میں نام پایا یہ بہت کثیر التعداد تھے۔ آپ نے عکرمہؒ تلمیذ ابن عباسؓ نافعؒ شاگرد ابن عمرؓ اور عطاء بن ابی رباح فقیہ مکہ سے استفادہ کیا۔ اور مؤخر الذکر کے دامن سے تو آپ کافی عرصہ تک وابستہ رہے۔ کتابوں میں مذکور ہے کہ آپ تفسیر میں عطاء سے تبادلۂ افکار کرتے اور ان سے تفسیری اقوال اخذ کرتے۔ ابن عبد البر الانتقاء میں کہتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں میں نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا آپ اس آیت کے بارے میں کیا فرماتے ہیں (وآتیناہ اھلہ ومثلھم معھم) ہم نے حضرت ایوب علیہ السلام کو ان کا کنبہ عطا کیا اور ان کی مثل اور بھی)

عطاء کہنے لگے کہ ان کا کنبہ دے دیا اور ان کی مثل اور۔ امام نے فرمایا کہ جو افراد کسی کے کنبہ میں داخل نہ ہوں کیا ان کو اس میں داخل کرنا درست ہے؟ عطا بولے آپ کا کیا خیال ہے؟ میں نے کہا اے ابو محمد مطلب یہ ہے کہ اجوراھلہ واجوراً مثل اجورھم[1] (اس کے کنبہ کا اجر دیا اور اسی قدر اور اضافہ کر دیا)"

اگر اس روایت کی صحت تسلیم کر لی جائے تو اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ امام ابوحنیفہؒ عطاء بن ابی رباح کے ہم نشین رہ کر ان سے کسب فیض کرتے رہے چونکہ عطاء نے ۱۱۴ھ میں وفات پائی تھی اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ حمادؒ کی شاگردی کے دوران حج کے لیے مکہ جاتے تو علماء سے درس و مذاکرہ کرتے اور اس سے ان کی شاگردی میں کوئی فرق نہ آنے پاتا جیسا کہ قبل ازیں واضح ہو چکا ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ عطاء مکہ میں تفسیر قرآن کا درس دیتے تھے اور مکہ معظمہ کے مدرسے سے تو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا علمی ورثہ پایا۔ جن کی سب سے زیادہ شہرت علوم قرآن خصوصاً قرآن مجید کے ناسخ و منسوخ کے متعلق تھی۔

---

[1] الانتقاء ص ۱۵۸

حماد بن ابی سلیمانؒ

اب ایک ایک کر کے ہم آپ کے ایسے اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں جن کے دامن سے وابستہ ہو کر ان کے مخصوص طرز فکر و نظر سے آپ متاثر ہوئے جس سے پتہ چلے گا کہ آپ کن علمی سرچشموں سے سیراب ہوئے تھے۔ اس سے آپ کی فقہی ثقافت کے سب گوشے ابھر کر سامنے آجائیں گے۔

آپ کے اساتذہ میں سب سے نمایاں شخصیت حماد بن ابی سلیمانؒ ہیں جو ولاء کے اعتبار سے اشعری کہلاتے ہیں کیونکہ آپ ابراہیم بن ابی موسیٰ اشعری کے مولیٰ تھے۔ آپ نے کوفہ میں پرورش پائی۔ ابراہیم نخعیؒ سے فقہ پڑھی اور ان کی فقہ میں سب سے زیادہ مہارت حاصل کی ۱۲۰ھ میں وفات ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے امام شعبیؒ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان دونوں نے شریح، علقمہ بن قیس اور مسروق بن اجدع سے استفادہ کیا اور یہ سب لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کی فقہ کے وارث قرار پائے۔ جن دونوں بزرگوں نے کوفہ میں مقیم رہ کر اہل کوفہ کو اپنی فقہ سے مالا مال کر دیا۔ لہٰذا ان کی فقہ کوفی فقہ کے لیے معیار و اساس قرار پائی۔

فقہ کا یہ عظیم ورثہ کوفہ کو ان دونوں اکابر اور ان کے تلامذہ کے فتاویٰ سے عطا ہوا جو ان کی راہ پر گامزن رہ چکے تھے، حمادؒ نے امام شعبیؒ اور امام نخعیؒ دونوں کی فقہ سے یکساں فائدہ اٹھایا مگر معلوم ہوتا ہے امام نخعیؒ کی فقہ جو اہل الرائے کی فقہ تھی آپ پر زیادہ اثر انداز ہوئی۔ امام شعبیؒ فقیہ الرائے کی نسبت زیادہ تر فقیہ الاثر تھے (آپ پر احادیث و آثار کا غلبہ تھا) آپ کی بود و باش عراق میں ہوئی تھی مگر عراقی فقہ سے آپ کو بڑی نفرت تھی جسے آپ نے کبھی پسند نہ کیا۔

امام ابوحنیفہؒ اٹھارہ سال تک حمادؒ کے حلقہ شاگردی میں رہے۔ اہل عراق نے آپ سے حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ کا خلاصہ سیکھا۔

امام ابوحنیفہؒ نے حمادؒ سے براہ راست ابراہیم نخعیؒ کے فتاویٰ حاصل کیے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں۔

"فقہ حنفی کا سرچشمہ ابراہیم نخعیؒ کے اقوال ہیں" حجۃ اللہ البالغہ میں آپ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

"امام ابو حنیفہؒ ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران و امثال کے مذہب سے وابستہ رہے بہت ہی کم کہیں اس سے تجاوز کرتے ہیں۔ ابراہیم نخعیؒ کے مذہب پر تخریج کرنے میں آپ کو بڑی مہارت تھی۔ وجوہ تخریج میں بڑے باریک بین اور فروعات میں نہایت غور و فکر سے کام لینے کے عادی تھے۔ اگر آپ ہمارے تجزیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہوں تو امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اضراب و امثال کے اقوال کتاب الآثار، جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے چھانٹ لیجئے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب سے ان کا موازنہ کیجئے۔ آپ محسوس کریں گے کہ ابو حنیفہؒ چند مقامات کو چھوڑ کر اس ڈگر سے کبھی نہیں ہٹے اور ان چند مواضع میں بھی وہ فقہاء کوفہ کے مسلک کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے[1]"

ممکن ہے فقہ حنفی کو ابراہیم نخعیؒ کے اقوال ہی محدود کرنے میں قدرے مبالغہ ہو۔ مگر یہ حقیقت شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی حمادؒ سے وابستگی اور راویوں کے بیان کے مطابق امام حمادؒ کی مہارت فقہ نخعیؒ اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ فقہ حنفی کا اصلی سرچشمہ وہ فقہی ذخیرہ ہے جو حمادؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے ورثہ میں پایا۔ حنفیہ کی کتب آثار کا دقیق مطالعہ کرنے سے اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے۔

قبل ازیں ہم بیان کر چکے ہیں کہ حمادؒ کی شاگردی کے باوجود آپ دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ حمادؒ کی وفات کے بعد آپ نے پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بند نہیں کیا بلکہ ان علمائے دین کی طرح تعلیم و تعلّم کا سلسلہ جاری رکھا جو اس قول پر عمل کرتے ہیں۔

لا یزال الرجل عالمًا ما دام یطلب العلم فاذا ظن انه عَلِمَ فقد جهل	"جب تک آدمی طلبِ علم جاری رکھتا ہے تو وہ عالم بنا رہتا ہے اور جب اپنے آپ کو عالم تصوّر کرنے لگتا ہے تو جاہل بن جاتا ہے۔"

اوپر گزر چکا ہے کہ آپ موسم حج اور مکہ کے سفروں میں عطاء بن ابی رباحؒ سے استفادہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۶ ج ۱۔

کیا کرتے تھے اور جب تک مکّہ میں مقیم رہتے ان کی صحبت سے مستفیض ہوتے رہتے۔ مروی ہے کہ آپ نے پچپن ۵۵ حج کئے تھے معلوم ہوتا ہے کہ سنِ شباب کو پہنچ کر آپ ہر سال حج کے لیے جایا کرتے تھے۔ لیکن ہم اس معیّن تعداد پر نہ یقین کرتے ہیں نہ اس کو ترجیح دیتے ہیں تاہم آپ حج سے دو گونہ فائدہ حاصل کرتے۔ اوّل فقہ و حدیث اور فتاویٰ کی ذخیرہ اندوزی۔ دوسرے احکام حج ادا کرکے تقویٰ و ورع کا حصول۔

امام ابوحنیفہؒ نے مکّہ کے مدرسہ اور عطاء بن ابی رباحؒ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا علم حاصل کیا۔ ابنِ عباسؓ کے موالی عکرمہؒ جو ان کے وارث علم و فضل قرار پائے تھے ان سے بھی استفادہ کیا۔ یہ وہی عکرمہؒ تھے کہ جب ابنِ عباسؓ کے بیٹے علیؒ نے انہیں چار ہزار دینار کے عوض فروخت کر دیا تو آپ نے فرمایا اس میں کوئی بھلائی نہیں آپ نے اپنے والد کا علم چار ہزار دینار میں بیچ دیا۔ چنانچہ انہیں مشتری سے پھر واپس لے لیا گیا۔

آپ نے عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کا علم نافعؒ مولیٰ ابن عمرؓ سے حاصل کیا۔ اسی طرح ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا علم و فضل کوفہ کے مدرسہ سے اخذ کیا۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے علمی افکار ان تابعین سے اخذ کئے جو ان حضرات کے فیض یافتہ تھے۔

متقدمین شیعہ افاضل سے اکتسابِ علم و فضل

ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے جملہ مکتب ہائے خیال کی اسلامی فقہ حاصل کر لی۔ اگرچہ اہل الرائے کی فقہ آپ پر غالب تھی اور آپ ان کے شیخ کہلاتے تھے لیکن آپ کا علم اسی دائرہ میں محدود نہ تھا بلکہ اس سے تجاوز کرکے آپ نے ائمہ شیعہ سے کسبِ فیض کیا اور ان سے درس و مذاکرہ کرتے رہے۔ آپ نے بڑے نازک موقعوں پر ان کی نصرت و اعانت کا فریضہ ادا کیا۔ پیرانہ سالی اور ادھیڑ عمر میں آپ آزمائشوں سے دوچار ہوئے۔ آخر کار آپ کا خاتمہ بھی حبِ اہل بیت، زہد و تقویٰ اور حق و صداقت سے وابستگی پر ہوا۔ آپ کی زید بن علیؒ، محمد باقرؒ، ابو محمد عبداللہ بن حسنؒ سب سے ملاقات بھی ہوئی تھی، اور یہ سارے بزرگ علم و فقہ کے ستون تھے۔

مثلاً حضرت زید بن علی زین العابدینؒ المتوفی ۱۲۲ھ مختلف اسلامی علوم و فنون میں

ماہر کامل تھے۔ آپ قراءت کے عالم، علوم القرآن سے آشنا، عالم فقہ اور ماہر علم العقائد تھے معتزلہ آپ کو اپنے شیوخ میں سے شمار کرتے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق آپ دو سال ان کے حلقۂ شاگردی میں رہے۔ الروض النضیر میں تحریر ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔ میں نے زید بن علیؓ اور ان کے کنبہ کو دیکھا۔ میں نے آپ کے زمانہ میں ان سے زیادہ فقیہ، زیادہ عالم، حاضر جواب اور زیادہ فصیح و بلیغ کسی کو نہیں دیکھا۔ وہ یکتائے روزگار تھے۔

لیکن یہ درست ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو زید بن علیؓ سے شرفِ ملاقات حاصل ہوا ہے مگر لزوم و وابستگی کا واقعہ درست نہیں۔ چند مجالس میں ان سے استفادہ ضرور کیا نہ یہ کہ ان کی صحبت میں زیادہ عرصہ تک رہے۔

محمد باقر بن زین العابدین محمد باقر بن زین العابدینؒ، زید بن علیؓ کے بھائی تھے اور ان سے پہلے فوت ہوئے۔ یہ شیعہ امامیہ کے اماموں میں سے تھے۔ امامیہ کے دونوں مشہور ترین فرقے اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ آپ کی امامت پر متفق ہیں۔ "باقر" آپ کا لقب ہے۔ کیونکہ آپ نے علم کو وسعت دی اور اس کی وضاحت کی۔ اہلِ بیت میں داخل ہونے کے باوجود یہ خلفاء ثلثہؓ کو برا نہ کہتے تھے۔ ایک مرتبہ چند عراقی لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا ذکر نامناسب طریق سے کیا تو آپ ناراض ہو گئے اور ڈانٹ کر کہنے لگے "کیا تم مہاجر ہو جو اہل وطن سے نکال دیئے گئے؟"

وہ بولے "نہیں۔"

پھر دریافت کیا "تم انصار ہو جنہوں نے ان کو اپنے یہاں ٹھیرایا اور مشرف بایمان ہوئے؟" وہ کہنے لگے "نہیں۔"

پھر فرمایا "تم وہ بھی نہیں جن کی شان میں وارد ہے وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ (الحشر)

پھر فرمایا "یہاں سے چلے جایئے، خدا تمہیں دور کرے، تم زبان سے اسلام کے دعویدار ہو لیکن تمہیں اس سے کچھ واسطہ نہیں۔"

جناب باقرؒ ۱۱۴ھ میں فوت ہوئے[1]

[1] ابن البزازی کے نزدیک ان کی وفات ۱۱۸ھ میں ہوئی۔ لیکن الکامل میں ۱۱۴ھ تحریر ہے (حاشیہ مصنف)

حضرت محمد باقرؒ بہت بڑے عالم دین تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات ان سے اس وقت ہوئی جب آپ کی فقہ ورائے کا نیا نیا چرچا ہوا۔ ملاقات کا یہ واقعہ مدینہ طیبہ میں پیش آیا۔ حضرت باقرؒ نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا۔

"آپ نے تو میرے نانا کے دین اور ان کی احادیث کو قیاس سے بدل ڈالا۔"

امام ابوحنیفہؒ نے کہا "معاذ اللہ"

جناب باقرؒ بولے "آپ نے ایسا کیا ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ: "تشریف رکھیے تاکہ میں بھی مؤدبانہ طریق سے بیٹھ سکوں۔ کیونکہ میرے نزدیک آپ اسی طرح لائق احترام ہیں جیسے آپ کے نانا صحابہؓ کی نظر میں۔"

جناب باقرؒ تشریف فرما ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ بھی زانوئے ادب تہ کر کے آپ کے سامنے بیٹھ گئے۔

امام ابوحنیفہؒ: "میں آپ سے تین باتیں دریافت کرنا چاہتا ہوں ان کا جواب مرحمت فرمایئے! کیا مرد کمزور ہے یا عورت؟"

جناب باقرؒ: "عورت۔"

امام ابوحنیفہؒ: "جہاد میں عورت کو کیا حصہ ملتا ہے؟"

جناب باقرؒ: "مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک۔"

امام ابوحنیفہؒ: "یہ آپ کے نانا کا فرمان ہے۔ اگر میں نے ان کے دین کو بدل دیا ہوتا تو قیاس کے مطابق آدمی کو ایک حصہ دیتا اور عورت کو دو۔ کیونکہ عورت کمزور ہوتی ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ: "اچھا فرمایئے! نماز بہتر ہے یا روزہ؟"

جناب باقرؒ: "نماز۔"

امام ابوحنیفہؒ: "یہ آپ کے نانا کا ارشاد ہے اگر میں نے ان کا قول تبدیل کر دیا ہوتا تو میں عورت سے کہتا کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد روزہ کے بجائے وہ فوت شدہ نمازیں ادا کرے۔"

امام ابوحنیفہؒ: "اچھا یہ فرمایئے کہ بول زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟"

جناب باقرؒ: "یہ بول زیادہ نجس ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ: "اگر میں نے قیاس سے آپ کے نانا کے دین کو بدل دیا ہوتا تو میں فتوے دیتا کہ بول سے غسل کرنا چاہیئے۔ اور نطفہ سے وضو۔ معاذ اللہ! بھلا میں یہ کام کیسے کر سکتا ہوں۔"

جناب باقرؒ اٹھ کر بغل گیر ہوئے۔ چہرہ پر بوسہ دیا اور آپ کی تکریم بجا لائے۔

موفق مکی نے المناقب میں اس مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان دونوں حضرات کی اولین ملاقات تھی۔ جناب باقرؒ ابوحنیفہؒ کے متعلق صرف اتنا جانتے تھے کہ وہ قیاس کرنے میں مشہور ہیں اسی لیے انھوں نے ان سے ایسا سوال کیا جیسے کسی اجنبی سے پوچھا جائے جب ان کو پتہ چل گیا کہ ابوحنیفہؒ دلیل شرعی کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہیں کرتے تو ان کے چہرہ پر بوسہ دیا۔

اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ حمادؒ کی شاگردی ہی کے زمانہ میں فقہ و قیاس میں خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ اور آپ کا حمادؒ کے حلقہ درس میں شامل ہونا حصول شہرت اور آپ کے طرزِ فکر و نظر کی نشر و اشاعت سے مانع نہ تھا۔ کیونکہ حمادؒ کا سال وفات ۱۲۰ھ ہے اور جناب باقر ۱۱۴ھ میں فوت ہوئے۔ ظاہر ہے کہ یہ مناظرہ اور جناب محمد باقرؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی یہ اولین ملاقات حمادؒ کی زندگی میں پیش آئی۔

واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام حمادؒ کی شاگردی کے زمانہ میں دور و نزدیک مشہور ہو گئے تھے۔ آپ کی سیرت و سوانح سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ بصرہ کی آمد و رفت۔ حج کے متعدد سفر علماء سے میل جول اور حمادؒ سے اخذ کردہ فقہ و قیاس کے بارے میں علماء سے بحث مباحثہ یہ جملہ امور آپ کی تشہیر کا سبب ہوئے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے اپنا الگ حلقہ درس قائم نہ کیا۔

جناب جعفر صادقؒ امام باقرؒ کی طرح ان کے بیٹے جعفر صادقؒ سے بھی امام ابوحنیفہؒ نے علمی روابط استوار کیے۔ یہ دونوں ایک ہی سن و سال کے تھے۔ ولادت ایک ہی سال میں ہوئی تھی، لیکن ان کی وفات ۱۴۸ھ میں امام ابوحنیفہؒ سے دو سال

قبل ہوئی۔ امام ابوحنیفہؒ ان کی شان میں فرمایا کرتے تھے۔

واللہ ما رایت افقہ من جعفر ابن محمد الصادق	"میں نے جعفر صادق سے بڑا فقیہ کبھی نہیں دیکھا"

موفق مکی المناقب میں لکھتے ہیں :۔

"ابوجعفر منصور نے کہا۔ ابوحنیفہؒ! لوگ جعفر بن محمد پر بڑے فریفتہ ہیں ان کے لیے کچھ مشکل مسائل تیار کیجئے۔ آپ نے ان کے لیے چالیس مسائل تلاش کئے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں۔ جب میں حیرہ کے شہر میں منصور کے دربار میں آیا تو جعفر صادقؒ اس کے دائیں جانب تشریف فرما تھے۔ میں ان سے اس قدر مرعوب ہُوا کہ منصور سے بھی نہ ہُوا تھا۔ میں نے سلام کیا۔ انہوں نے بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ میں بیٹھ گیا۔ منصور، حضرت جعفر صادقؒ سے مخاطب ہو کر بولا۔ ابوعبداللہ! یہ ابوحنیفہؒ ہیں" جعفر صادقؒ بولے "اچھا!" منصور پھر میری طرف متوجہ ہُوا اور کہا ابوعبداللہ سے وہ مسائل پوچھئے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں۔ میں پوچھتا جاتا اور آپ جواب دیتے جاتے اور فرماتے جاتے۔ "تم عراقی لوگ یوں کہتے ہو" اہل مدینہ کا یہ قول ہے" اور ہمارا یہ خیال ہے۔" کبھی ہمارے موافق فتویٰ دیتے اور کبھی ان کے کبھی ہماری مخالفت کرتے لگتے یہاں تک کہ چالیس مسائل ختم ہوئے۔ کوئی مسئلہ باقی نہ چھوڑا۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا" سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات سے زیادہ واقف ہو۔"

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جعفر صادق کے علمی مرتبہ کو پہلی ملاقات ہی میں بھانپ لیا تھا اور یہ کہ جعفر صادقؒ کا فقہ میں ایک خاص مقام ہے۔ بلاشبہ یہ واقعہ اس دور کا ہوگا جب کہ منصور اور علویوں میں ابھی عداوت نہیں پیدا ہوئی تھی۔

علماء نے ہم عمر ہونے کے باوجود جناب جعفر صادقؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔

ابو محمد عبداللہ بن حسن بن حسن موفق مکی اور ابن البزازی وغیرہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام صاحبؒ نے عبداللہ بن حسنؒ کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا تھا جو "ثقہ" (قابل اعتماد) محدث اور "صدوق" (راست گفتار) تھے۔ امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے اکابر بھی ان سے روایت کرنے والوں میں تھے۔ وہ علماء کے نزدیک قابل احترام اور عابد، شب زندہ دار تھے خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے یہاں تشریف لائے تو انہوں نے آپ کی بڑی عزت کی۔ عباسی خلافت کے شروع میں خلیفہ سفاح سے ملے تو وہ تعظیم بجا لایا اور ایک ہزار درہم کا عطیہ دیا۔ منصور کے عہد خلافت میں معاملہ دگرگوں ہو گیا۔ وہ ان کے اہل وعیال سے بہت بری طرح پیش آیا۔ منصور نے ان سب کو پا بجولاں مدینہ سے ہاشمیہ بھیج دیا۔ یہ وہاں قید رہے اور اکثر افراد خاندان وہیں فوت ہوئے۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ علوی خاص طور سے عباسی مظالم و شدائد کا شکار ہوئے۔ مگر آل عبداللہ بن حسنؒ اس ضمن میں سب پر سبقت لے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ عباسیوں سے متنفر ہو کر منصور پر شدید نکتہ چینی کرنے لگے تھے۔ کیونکہ آپ دیگر اہل فارس کی طرح علویوں کو بہت چاہتے تھے۔ اور بہت سے علوی آپ کے استاد بھی رہ چکے تھے۔ عبداللہ بن حسنؒ سے آپ کو خصوصی عقیدت تھی۔

عبداللہ بن حسنؒ ۱۴۵ھ میں ۷۵ سال کی عمر میں راہیٔ ملک بقا ہوئے۔ آپ عمر میں امام ابوحنیفہؒ سے دس سال بڑے تھے کیونکہ آپ کی ولادت ۷۰ھ میں ہوئی۔

دیگر اساتذہ آپ نے صرف اپنے ہم مسلک اور ائمہ اہل بیت ہی سے علمی روابط قائم نہیں رکھے بلکہ کتاب المناقب کے مطابق بعض اہل بدعت و اہواء کو بھی آپ کے استاذ ہونے کا فخر حاصل ہے۔ جابر بن یزید جعفی کو بھی آپ کے اساتذہ میں شامل کیا ہے حالانکہ یہ غالی شیعہ تھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت علیؓ اور ائمہ شیعہ کی رجعت پر ایمان رکھتا تھا۔

ابن البزازی مناقب ابوحنیفہؒ میں لکھتے ہیں کہ جابر کا والد یزید، عبداللہ بن سبا کے جاننے والوں میں سے تھا۔ لیکن میرے نزدیک یہ بعید از قیاس ہے اور صحیح یہ ہے

کہ وہ غیر سبائی شیعہ تھا۔ کیونکہ سبائی فرقہ حضرت علیؓ کو خدا یا خدا سے قریب قریب تصور کرتا ہے۔ حضرت علیؓ ان کو کافر سمجھتے تھے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کفار سے علمِ دین حاصل کرتے۔ قرینِ قیاس یہ ہے کہ چونکہ وہ "رجعت" کا اعتقاد رکھتا تھا اور سبائی فرقہ کا خیال بھی یہی ہے اور کیسانیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ لہٰذا لگتی ہوئی بات یہ ہے کہ وہ انہی میں سے ہوگا۔

لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آپ نے جابر سے عقلیات کا درس لیا۔ حالانکہ آپ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ وہ جادۂ مستقیم سے بھٹکا ہوا شخص ہے اور ایک خاص قسم کی بدعت کا شکار ہے۔ آپ فرمایا کرتے تھے "جابر جعفیؒ نے بدعت کا اظہار کر کے اپنے آپ کو بگاڑ لیا ہے حالانکہ اس کے مخصوص دائرۂ علم کا کوفہ میں کوئی ہمسر نہیں۔" آپ نے یہ نہیں بتایا کہ جابر علم و فن کے کس گوشہ میں کمال رکھتا تھا۔ ممکن ہے وہ تخریج و استنباط کے ابواب میں سے کوئی باب ہو یا عقلیات کا فن مراد ہے۔

آپ جابر جعفی سے تبادلۂ افکار کرتے مگر اپنے اصحاب و تلامذہ کو اس کی ہمنشینی سے روکتے۔ آپ ڈرتے تھے کہ جابر اپنی عقل و فکر کے بل بوتے پر انہیں گمراہ کرنے میں کامیاب نہ ہو جائے۔ آپ اسے جھوٹا قرار دیتے۔ میزان الاعتدال میں ہے۔

"ابو یحییٰ حمانی کہتے ہیں میں نے امام ابو حنیفہؒ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے عطاء سے بڑھ کر کوئی آدمی افضل نہیں دیکھا اور نہ جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا۔[۲]"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص بھی عالم کے کسی گوشہ میں مہارت رکھتا ہو امام صاحبؒ اس سے استفادہ فرماتے۔ اگرچہ اس کے بعض افکار و نظریات بالکل بے بنیاد اور جادۂ راست سے منحرف ہوں۔ آپ اچھی باتوں کو اخذ کرتے اور ضرر رساں اقوال کو پرے پھینک دیتے۔ خبیث و طیب میں امتیاز قائم کرتے طیب کو اخذ کرتے اور خبیث کو ٹھکرا دیتے۔ ہر موضوع و مقام سے اکتسابِ علم کرتے اور خاطر میں نہ لاتے کہ اس کا حامل کون ہے۔ علم کا برتن اگر میلا کچیلا ہو تو کسبِ علم میں کوئی حرج نہ سمجھتے بشرطیکہ یہ میل کچیل صاف و شفاف علم کے حصول میں

---

[۱] المناقب للمکی ص ۸۰ ج ۲ [۲] میزان الاعتدال ترجمہ جابر جعفی۔ (ع، ح)

رکاوٹ نہ بنے۔ علم کی یہ چھان بین صرف انہی خواص کا حصہ ہے جو عقل و فکر کے اعتبار سے بہت اونچا پایہ رکھتے ہوں۔ اور فکر و نظر کا کوئی خاص گوشہ ان کی عقل پر سوار ہو کر تنقیح و تہذیب سے مانع نہ ہو گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ اس بارہ میں یگانۂ روزگار تھے۔

امام صاحبؒ کے زمانہ میں علماء دو فرقوں میں منقسم تھے۔

۱۔ وہ علماء جو اسلامی فقہ کی حدود سے تجاوز نہ کرتے اور اگر اس میں وسعت کی ضرورت محسوس ہوتی تو بھی تخریج و قیاس سے محترز رہتے تھے۔

۲۔ علماء کا وہ گروہ جو علم الکلام کا مطالعہ کرتا اور اسے سمجھنے کے لیے فلسفہ سے مدد لیتا۔ لیسا اوقات یہ لوگ فلسفہ دانی کے بل بوتے پر دین کے اغراض و مطالب سے بہت دور نکل جاتے۔ اس عہد میں ایسے لوگوں کا وجود عنقا تھا جو فقہ کے دقیق و عمیق مسائل پر عبور رکھتے ہوں اور اس کے پہلو بہ پہلو ان عقلی مسائل سے بھی آگاہ ہوں جو اسلام کی نظر میں صحت و صواب کے حامل ہیں اور ان میں کوئی اغراق و مبالغہ اور مقصدِ اعلیٰ سے انحراف نہیں پایا جاتا۔

امام ابوحنیفہؒ اسی معتدل راہ پر چلے اور منزلِ مقصود تک پہنچ گئے۔ کوئی دوسرا شخص اس سعادت سے بہرہ ور نہ ہو سکا۔ اسی لیے آپ نے تمام رائج الوقت علوم و فنون سے حظِ وافر حاصل کیا، ہر راہ پر چلے۔ ہر منزل کا رخ کیا، مگر بایں ہمہ عقل مستقیم، دینِ متین اور نقاد طبیعت کا دامن کبھی ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ آپ خوب سمجھتے تھے کہ آپ کے تلامذہ ان مشکلات سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ اس لیے فقہ کے علاوہ دوسرے علوم میں غور و فکر کرنے اور فقہاء کے ماسوا دیگر علماء سے کسبِ فیض کرنے سے انہیں منع کرتے تھے۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح آپ نے اپنے بیٹے حماد کو علم الکلام پڑھنے سے روکا تھا۔ حالانکہ آپ خود ماہر علم الکلام تھے۔

(۵)

۴۔ خصوصی دراسات وتجربات

کسی شخص کی زندگی اور اس کے احوال وظروف جو اس کی زندگی پر محیط ہوں۔ اس کی وہ آزادانہ تعلیمات جس میں وہ کسی کا مرہونِ منت نہ ہو اور اس کے تجربات زندگی جن سے وہ دوچار ہوا اس کی علمی وادبی زندگی پر بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور اس کی نوبت فکر ونظر کو تیز یا کمزور کر دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی زندگی آپ کے تجربات وتعلیمات عراق کے اس اولین فقیہ کی تکوین وتخلیق میں ممد ومعاون ہوئے۔

تجارتی ومعاشرتی تجربے

آپ ایک تجارت پیشہ گھر میں پیدا ہوئے اور تادم واپسیں تجارت سے وابستہ رہے۔ گو آخر آخر میں اپنی جگہ ایک دوسرے شخص کو مقرر کر دیا تھا جو آپ کی طرف سے امورِ تجارت انجام دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ بیع وشرا، ان کے حالات اور رسم ورواج سے بخوبی آگاہ تھے۔

تجارتی تجربات آپ کے لیے ایک مفید راہ نما ثابت ہوئے۔ جن کی وجہ سے آپ لوگوں کے معاملات اور احکام میں ایک حقیقت شناس کی طرح گفتگو کرنے کے قابل ہوئے اسی لیے آپ نے اپنی فقہی تخریج میں کتاب وسنت کے دلائل نہ ہونے کی صورت میں عرف عام کو خاص اہمیت دی اور شاید یہی آگہی "قیاس" کے مخالفِ مصلحت یا انصاف یا عرف ہونے کی صورت میں آپ کے لیے "استحسان" کے جواز کا سبب ہوئی۔ آپ کے شاگرد محمد بن حسنؒ کا قول ہے "امام ابو حنیفہؒ قیاسات میں اپنے تلامذہ سے مناظرہ کرتے تھے۔ تلامذہ اس پر معارضہ کرتے۔ جب آپ فرماتے کہ میں "استحسان" کرتا ہوں تو کوئی آپ کا مقابلہ نہ کر سکتا"

کیونکہ آپ "استحسان" کرتے وقت جب کثرت سے مسائل بیان کرتے تو سب آپ کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے تھے۔"

اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ آپ دقیق و عویص مسائل کے رمز شناس تھے۔ لوگوں کے معاملات اور مقاصد پر آپ کو عبور حاصل تھا۔ استحسان اس لیے کرتے کہ آپ لوگوں کے احوال و معاملات سے کلیتہً آگاہ تھے اور اس کے پہلو بہ پہلو شرعی دلائل و اصول اور ان کے مصادر و مآخذ پر بھی پوری نظر رکھتے تھے۔

کثرتِ سفر اور ان کے ثمرات آپ نے بڑے سفر کیئے۔ راویوں کے بیان کے مطابق پچپن مرتبہ حج کے لیے گئے۔ یہ تعداد کثرت پر دلالت کرتی ہے گو مبالغہ سے خالی نہیں۔ آپ حج کے دوران درس و مذاکرہ کرتے۔ روایت کرتے، فتوے لکھتے۔ مکہ معظمہ میں عطاء بن ابی رباحؒ سے ملے۔ پہلی ملاقات میں امام اعظمؒ سے دریافت کیا "آپ کہاں کے رہنے والے ہیں؟" کہا "میں اہل کوفہ میں سے ہوں۔"

عطاءؒ بولے "گویا آپ اس بستی کے رہنے والے ہیں جنہوں نے اپنے مذہب کو پارہ پارہ کر دیا" آپ نے فرمایا "ہاں"۔ امام عطاءؒ نے پوچھا "آپ کا تعلق کس قسم کے لوگوں سے ہے؟" کہا "ان لوگوں سے جو سلف کو برا بھلا نہیں کہتے، تقدیر کو مانتے۔ گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔" امام عطاءؒ بولے "میں سمجھ گیا بس اسی مسلک پر قائم رہیئے۔"

اثنائے حج میں آپ امام مالکؒ سے ملے اور فقہ پر تبادلہ افکار کیا۔ امام اوزاعیؒ سے ملاقات اور علمی مذاکرہ ہوا، اسی طرح آپ کے سفرِ حج علمی حیثیت کے حامل ہوتے تھے۔ آپ مہبطِ وحی کی زیارت کرتے جہاں غزوات پیش آئے تھے ان مقامات کو دیکھتے اور اس طرح احادیث نبویہ کے مفہوم و معنی کا احاطہ کر کے ان کا عینی مشاہدہ فرماتے۔

دوران سفر آپ کے فتاویٰ سے تعرض کیا جاتا، آپ ان پر نقد و جرح سنتے اعتراضات کو دور کرتے اور جہاں غلطی ہوتی اسے پہچان لیتے۔ علاوہ ازیں سفر بہت سے فوائد کا موجب ہوتا مثلاً ذہن میں وسعت پیدا ہوتی، مختلف بلاد و امصار سے واقفیت حاصل ہوتی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ فقہی مسائل کی تخریج میں حسن پیدا ہوتا، مسائل کے تصور میں پختگی آ جاتی۔ اور

ان کے احکام کا علم حاصل ہونا۔

فنِ مناظرہ میں مہارتِ تامہ

امام ابوحنیفہؒ فنِ مناظرہ میں یکتائے زمانہ تھے اور آغاز طالب علمی سے بحث وجدل کے دلدادہ تھے۔ اسلامی فرقوں کے مرکز بصرہ میں تشریف لے جاتے۔ ان کے اکابر سے جھگڑتے اور تبادلۂ افکار کرتے مروی ہے کہ آپ بائیس مختلف فرقوں سے مناظرہ کر چکے تھے۔ بڑے ہو کر آپ نے اسلام کی مدافعت میں بحث ومباحثہ کرنا شروع کیا۔ آپ نے دہریوں سے بھی ایک مرتبہ مناظرہ کیا تھا۔ خلاقِ عالم پر ایمان لانے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے آپ نے فرمایا۔

"اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو کہے میں نے ایک کشتی مال و متاع سے بھرپور دیکھی۔ سمندر کی لہریں اس سے ٹکراتی اور ہوائیں اسے مضطرب رکھتی ہیں۔ مگر وہ کسی ملاح اور محافظ کے بغیر سمندر کو چیرتی ہوئی چلی جا رہی ہے کیا عقل کے نزدیک یہ ممکن ہے ؟ وہ بولے "نہیں عقل ووہم اس بات کو قبول نہیں کرتے" امام پکار اٹھے "سبحان اللہ ! جب ایک کشتی ملاح کے بغیر سیدھی نہیں چل سکتی تو اختلافِ احوال، تغیرِ امور، وسعتِ اطراف وجوانب اور تخالف اکناف وآفاق کے باوجود یہ دنیا کسی خالق اور محافظ کے بغیر کیسے قائم رہ سکتی ہے[1]"

عقائد کی بحث نے تشحیذ ذہن اور عمقِ فکر ونظر کا کام کیا۔ آپ کے فقہی مناظرات دورانِ سفر ہر جگہ پیش آئے۔ مکہ معظمہ، مدینہ طیبہ اور دیگر بلاد حجاز میں مناظرے منعقد ہوتے اور فقہ کی گرم بازاری ہوتی۔ ہر شخص اپنے دلائل دیتا۔ اس طرح آپ کو ان احادیث سے آشنائی حاصل ہوتی جن سے قبل ازیں واقف نہ تھے۔ قیاس کی نئی توجیہات ذہن میں آتیں۔ صحابہؓ کے ان فتاویٰ تک رسائی حاصل ہوتی جو آپ کے لیے بالکل نئے تھے۔ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ آپ غلام کی امان کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور حریفِ مقابل نے آپ کو حضرت عمرؓ کے حکم سے مطلع کیا تو آپ جواز کا فتویٰ دینے لگے اور اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۰۸ ج ۱

طریق تعلیم و درس آپ تلامذہ کو اسباق املا نہیں کرتے تھے بلکہ علمی مذاکرہ کے طور پر درس دیتے تھے جو مسئلہ زیرِ بحث ہوتا وہ تلامذہ کے سامنے پیش کرتے اور اس کے شرعی حکم کے بارے میں ان سے بحث ہوتی۔ ہر شخص اپنی رائے پیش کرتا۔ قیاسات کے بارے میں تلامذہ اپنا پورا حق وصول کرتے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ تلامذہ اجتہاد میں آپ سے معارضہ کرتے تھے۔ بلکہ بسا اوقات بہت غل غپاڑہ بپا ہو جاتا جیسا کہ اوپر مسعر بن کدامؒ کا بیان گزر چکا ہے۔

تمام پہلوؤں پر غور و تمحیص کے بعد آپ اپنی رائے پیش کرتے جو ان علمی مذاکرات کا نتیجہ اور بڑی سلجھی ہوئی ہوتی۔ سب اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے اور اسے پسند کرتے۔ اس انداز کا بحث و مذاکرہ استاذ و شاگرد دونوں کے لیے بڑی عمدہ تربیت ہے اور اس سے معلم کو بھی اتنا ہی فائدہ ہوتا ہے جتنا متعلم کو۔ اسی طرزِ تدریس کی وجہ سے آپ تادمِ واپسیں طالب علم بنے رہے اور آپ کا علم و فکر پیہم ترقی کی منزلیں طے کرتا رہا۔

جب کوئی حدیث سامنے آتی تو جن احکام پر وہ مشتمل ہوتی ان کی علل کے وجوہات پر غور کرتے اور بحث و جدل کا بازار گرم ہوتا۔ جو مسائل علت میں اصل کے ساتھ شریک ہوتے ان کو اس اصل پر متفرع قرار دیتے اور اسی کا نام فقہ ہے۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔

> "جو شخص حدیثیں جمع کرتا ہے مگر فقہ سے آشنائی پیدا نہیں کرتا وہ ایک عطار کی طرح ہے جو دوائیں جمع کرتا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ کس مرض کے لیے ہے یہاں تک کہ طبیب آکر بتاتا ہے۔ اسی طرح طالب حدیث کو معلوم نہیں کہ اس حدیث کا مقصد کیا ہے اور فقیہ ہی اس کی گرہ کشائی کر سکتا ہے[1]"

---

[1] ممکن ہے کہ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ یا کسی دوسرے بزرگ کو چند ایسے "طالبین حدیث" سے کسی وقت سابقہ پڑا ہو جس کی بنا پر ایسی بات کہنے کی ضرورت سمجھی گئی ورنہ نفس الامری واقعہ یہ ہے کہ عام طور پر محدثین کرام "فقہ" سے ہرگز عاری نہ تھے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہمارے سامنے محدثین کے ایک طبقے کا عموماً الفاظ و متون احادیث کی تحقیق و تنقیح کے سلسلے میں ذکر آتا ہے جس سے آج کل کے ناواقف ان کی "عدم فقاہت" کا قصہ لے بیٹھتے ہیں حالانکہ اس کا یہ معنی قطعاً نہیں اس لیے کہ احادیث کی نفس لفظی تحقیق تو بحیثیت (باقی اگلے صفحہ پر)

تلامذہ سے حسن سلوک اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تقلید پیشہ متعلم نہیں بنانا چاہتے تھے بلکہ ایک مناظر کی حیثیت میں دیکھنا پسند کرتے تھے امام صاحبؒ تین باتوں کا خاص خیال رکھتے۔

۱۔ تلامذہ کی مالی امداد کرتے اور گردشِ ایام میں ان کا ساتھ دیتے جس کو شادی کی ضرورت ہوتی اور وہ مالی وسائل نہ رکھتا ہوتا تو اس کی شادی کر دیتے ہر شاگرد کی ضروریات کی کفالت فرماتے۔

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) اس کی خبر اور روایت کنندگان کے اتحو پہلے مرحلہ پر کرنا تھی۔ پھر ارشاد پاک نبوی نضر اللہ امرأ سمع مقالتی فحفظها ووعاها فاداها کما سمعها (مشکوٰۃ وغیرہ) کی تعمیل میں ایسا کرنا وہ اپنا بنیادی فرض سمجھتے تھے لیکن روایت بالمعنی کے بغیر اگر چارۂ کار نہ تھا تو اس کے لیے الفاظ کے ساتھ فہم مطالب الفاظ بھی ضروری تھا۔ علاوہ ازیں ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ احادیث نبویہؐ کے حصول کی غرض "علم" کے ساتھ "عمل" کی بھی ہوتی تھی اور عمل کے لیے دال کے ساتھ مدلول اور دلالت کے طریقوں کے علم کے علاوہ، عام، خاص، مطلق، مقید، ناسخ منسوخ، فتاویٰ وطرزِ عمل عہد خیر القرون وغیرہ امور پر بصیرت کا ہونا بھی ضروری ہے اسی کا نام "فقہ" یا صحیح تعبیر میں "فقہ الحدیث" ہے اور ان سے بلاشبہ محدثینِ عظامؒ اعلیٰ سطح پر بہرہ ور تھے جس کی بنا پر ان کو "فقہائے محدثین" بھی کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخِ سلف میں فقہائے محدثین کا مکتبِ فکر ایک مستقل اور بلند پایہ مقام رکھتا ہے جیسا کہ فقہ الحدیث اور خلافیات کی کتابوں کے علاوہ علامہ ابن خلدون کے مقدمہ تاریخ اور شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی کتابوں حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس پاکباز جماعت کے سرِ فہرست اسمائے گرامی بطورِ مثال یہ ہیں۔ امام مالکؒ۔ امام شافعیؒ۔ امام احمدؒ۔ امام اسحاقؒ۔ امام ابن ابی شیبہؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام نسائیؒ، امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ، امام ابن ماجہؒ، امام دارمیؒ عہ

سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ مذکورہ بالا فقہائے محدثین کی تصانیف ہمارے سامنے ہیں جن میں ہر دور میں پیش آنے والے ہر نوع کے مسائل زندگی کے سیکڑوں متعلقہ مسائل کا احادیث سے استنباط اور مشکلات کا حل موجود مل سکتا اور سبحان اللہ اکہ سند و متن کی "لفظی طبابت" کے ساتھ ساتھ فقہ و مدلول کی معنوی "طبابت" کا ان کتابوں میں کیسا حسین امتزاج ہے اور کس طرح لفظ و معنی کو باہم سمو دیا گیا ہے! مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان ... آلاء ربکما تکذبان

—ا (ع۔ح) عہ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمایئے معرفۃ علوم الحدیث للحاکم ص ۶۳-۸۵ نیز دیکھیے فتح المغیث (سخاوی) ص ۱۰۱-۲۔ (ع۔ح)
سلہ الانتقب للمکی ص ۱۰ ج ۲۔

شریک کا قول ہے۔

"آپ اپنے طلباء کو ضروریات سے بے نیاز کر دیتے اور ان پر اور ان کے اہل و عیال پر خرچ کرتے۔ جب شاگرد طلب علم سے فارغ ہوتا تو فرماتے حلال و حرام کی معرفت کی وجہ سے اب تم غنی ہو گئے ہو[1]"

۲- تلامذہ کی کڑی نگرانی کرتے جب کسی میں احساس علم کے ساتھ ساتھ کبر و نخوت کے آثار دیکھتے تو ان کا ازالہ فرماتے اور اس کو باور کراتے کہ وہ ہنوز دوسروں سے استفادہ کا محتاج ہے۔

روایات میں مذکور ہے کہ آپ کے تلمیذ رشید قاضی ابو یوسفؒ کے جی میں آیا کہ اب انہیں الگ اپنا حلقۂ درس قائم کرنا چاہیئے۔ امام نے اپنے ایک ساتھی سے کہا کہ ابو یوسفؒ کی مجلس میں جا کر پوچھئے کہ صورت ذیل میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں۔ "ایک شخص نے کسی دھوبی کو دو درہم کے عوض ایک کپڑا دھونے کے لیے دیا پھر اس نے کپڑا مانگا۔ دھوبی نے انکار کیا۔ وہ پھر آیا اور کپڑے کا مطالبہ کرنے لگا۔ دھوبی نے کپڑا دھو کر اس کے حوالے کیا۔ اندریں صورت کیا دھوبی اُجرت کا استحقاق رکھتا ہے؟ اگر ابو یوسفؒ اثبات میں جواب دیں تو آپ کہیں غلط ہے اور اگر نفی میں فتویٰ صادر کریں تو آپ تب بھی کہیں کہ یہ درست نہیں۔ وہ آدمی گیا اور مسئلہ پوچھا۔ ابو یوسفؒ بولے "ہاں اسے اجرت دینی ہوگی"۔ اس شخص نے کہا غلط ہے۔ امام ابو یوسفؒ کچھ سوچ کر بولے "وہ اجرت کا مستحق نہیں"۔ وہ بولا یہ بھی صحیح نہیں۔ ابو یوسفؒ اسی وقت اٹھ کر امام کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام بولے "آپ دھوبی کے مسئلہ کے سلسلہ میں آئے ہوں گے"۔ ابو یوسفؒ بولے "ہاں مجھے یہ مسئلہ سمجھایئے"۔ فرمایا "اگر دھوبی نے یہ کپڑا غصب کرنے کے بعد دھویا ہے تو اسے کوئی اجرت نہیں ملنی چاہیئے کیونکہ اس نے اپنے لیے دھویا اور اگر غصب کرنے سے پہلے دھویا ہے تو وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے یہ کپڑا مالک کے لیے دھویا[2]۔

---

[1] الخیرات الحسان ص ۴۱، ۴۲ [2] الخیرات الحسان۔

آپ جس طرزِ تدریس کے عادی تھے یہ تنبیہ وفہمائش اس کے سبب بے حد ناگزیر تھی اثنا، درس باہم بحث ومذاکرہ سے کمزور طبائع میں کبر ونخوت کے پیدا ہو جانے کا قوی امکان تھا کہ وہ بھی اپنے آپ کو استاد کے ہم پلہ سمجھنے لگیں۔ لہذا ضرورت تھی کہ ایسے اشخاص کو ان کی خامیوں کی طرف توجہ دلا کر تکمیل علم کی ضرورت کا احساس دلایا جائے اور ان پر واضح کر دیا جائے کہ وہ ابھی تک علم وفضل میں کوئی نمایاں مقام حاصل نہیں کر پائے۔

۴- آپ تلامذہ کو نصیحت کرتے رہتے خصوصاً ان لوگوں کو جو اپنے وطن کو واپس جانے والے ہوتے یا جن سے بڑا آدمی بننے کی توقع ہوتی۔

موفق مکّی اور ابن البزازی کی المناقب میں آپ کے بہت قابلِ قدر نصائح مذکور ہیں مثلاً وہ وصیتیں جو آپ نے یوسف بن خالد سمتی، نوح بن مریم، قاضی ابو یوسف اور دیگر تلامذہ کے لیے لکھیں۔

الغرض اپنے تلامذہ کو دوستوں کی حیثیت سے رکھتے تھے اور انہیں اپنی عزیز ترین متاعِ حیات دینے سے بھی گریز نہ کرتے۔ فرمایا کرتے تھے:

"تم میرے دل کا سرور اور زوالِ غم وحزن کا سبب ہو۔"

(۶)

۴۔ امام ابو حنیفہؒ کا عہد

اموی عہد خلافت میں کثرت استفادہ

امام ابو حنیفہؒ ۸۰ھ کو عبد الملک بن مروان اموی کے عہدِ خلافت میں پیدا ہوئے۔ ۱۵۰ھ تک بقید حیات رہے اور عباسی خلافت کا زمانہ دیکھا۔ گویا آپ نے اموی خلافت کا عہد شباب اور دورِ زوال دونوں مشاہدہ کیے۔ خلافت عباسیہ کا وہ زمانہ بھی دیکھا جب وہ ہنوز پر و بال نکال رہی تھی اور اس دور سے بھی آشنا ہوئے جب وہ دنیا کی ایک عظیم ناقابلِ تسخیر قوت بن گئی۔

قاری اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ آپ نے عباسی خلافت کی نسبت زیادہ عرصہ اموی خلافت میں بسر کیا۔ آپ نے اموی عہدِ خلافت میں باون سال گزارے۔ عمر کے اسی حصہ میں آپ پروان چڑھے۔ عالمِ شباب کو پہنچے۔ علم کی اوجِ کمال پر فائز ہوئے اور آپ کے افکار و نظریات میں پختگی پیدا ہوئی۔ عباسی خلافت میں کل اٹھارہ سال بقیدِ حیات رہے۔ عمر کے اس حصہ میں پہنچ کر انسان عموماً نئے علوم سیکھنے کی جانب کم توجہ دیتا ہے۔ فکر و نظر میں پختگی آجاتی ہے وہ دوسروں کو دیتا زیادہ اور اخذ کم کرتا ہے۔ تاہم یہ کہنا درست نہیں کہ وہ مطلقاً عمر کے اس دور میں کچھ نہیں سیکھتا۔ کیونکہ عقل انسانی جستجو کی عادی ہے اور نت نئے علوم کی تلاش میں سرگرم عمل رہتی ہے۔ خصوصاً مخلص علماء تو ادھیڑ عمر میں بھی علم و فضل کے جویا رہتے ہیں اگرچہ دیتے زیادہ اور لیتے کم ہیں۔ دوسروں کو زیادہ متاثر کرتے ہیں اور اثر پذیری ان میں صرف واجبی حد تک ہوتی ہے۔

بنابریں یہ حقیقت مسلّمہ ہے کہ آپ نے عباسی دَور کی نسبت اموی عہد سے زیادہ اثر لیا۔

اموی اور عباسی عہدوں کی یکسانیت

حقیقت یہ ہے کہ اموی خلافت کے آخری دَور اور عباسی خلافت کے اوائل میں علمی روح کے اعتبار سے کوئی نمایاں فرق نہیں پایا جاتا۔ خصوصاً دینی علوم کے اعتبار سے یہ دونوں عہد یکساں رہے۔ امام اسی زمانہ میں رہ رہے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عباسی دَور کے اوائل میں انہی نظریات کی نشوو ارتقا ہوئی جن کا بیج اموی خلافت کے اواخر میں بویا گیا تھا۔ عباسی دَور نتیجہ تھا اور اموی خلافت اس کا مقدمہ۔

علمی اور اجتماعی روح کے اعتبار سے یہ دونوں عہد ان ملی جُلی نہروں کی طرح تھے جن میں پانی رواں دواں ہو۔ اور ان کے پانی میں رنگ و مزہ کے اعتبار سے کامل یگانگت پائی جاتی ہو۔ اگرچہ گزرگاہ کے اختلاف سے اس میں معمولی فرق ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اسی طرح ان دونوں ادوار میں علم کی ندیاں جاری رہیں اور سیاسی اختلافات ان پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ ہاں اتنا ہوا کہ کسی عہد میں علم کو تقویت حاصل ہوئی اور دوسرے میں رکاوٹیں پیدا ہوئیں لیکن اصل علمی حرکت برقرار رہی اور کبھی تیز کبھی سُست رفتاری سے کسی حکومت کی اعانت یا تعویق کے مطابق اپنا سفر جاری رکھا اور بزودی یا بدیر منزلِ مقصود سے ہمکنار ہوئی۔

اموی خلافت میں جو علمی و اجتماعی روح پائی جاتی تھی وہ اہلِ علم کی مرہونِ منت تھی خلافت کو اس سے کوئی سروکار نہ تھا۔ یہ علماء صحابہ کرام کے علمی ورثہ سے مالامال ہوئے۔ پھر یہ علم پھلا پھولا اور عمدہ ترین ثمرات کا موجب ہوا۔

لیکن جماعتِ علماء کے ساتھ ساتھ ہی وہ عجمی لوگ بھی تھے جو مفتوحہ اقوام کی تہذیب و تمدن کے وارث ہوئے۔ ان لوگوں نے عجمی اقوام کے افکار و نظریات سے عربی زبان کی ثروت میں اضافہ کیا۔ یہ علمی افکار ان کی ذاتی رائے ہوتی یا فارسی کی کتابوں سے عربی میں ترجمہ کر دیتے کیونکہ اموی عہد میں ترجمہ کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیئے کہ کلیلہ و دمنہ، ادب صغیر ادب کبیر کے مصنف[1] نے اپنی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ اموی عہد میں بسر کیا تھا۔ عباسی دور میں

---

[1] عبداللہ ابن المقفع متوفی ۱۴۲ھ

ہم جب دیکھتے ہیں کہ علوم دینیہ ترقی کی منزلیں طے کر رہے ہیں یا ترجمہ کی نشر و اشاعت ہو رہی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا آغاز اسی خلافت میں ہوا بلکہ یہ سمجھنا چاہیئے کہ اس عہد میں یہ اوجِ کمال کو پہنچے اور نسبتاً ان کی طرف زیادہ توجہ مبذول کی گئی۔

سیاسی حالات چونکہ امام صاحبؒ نے اپنی زندگی کے ایام خلافت اموی اور بنی عباس میں بسر کئے لہذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں عہد ہائے خلافت کے سیاسی حالات بالاختصار بیان کریں۔ پھر عباسی خلافت کے صدرِ اول کی علمی اور اجتماعی زندگی پر روشنی ڈالیں اور بعد ازاں اس دور کے ان اعتقادی، سیاسی اور فقہی مسائل کی تفصیلات ذکر کریں جن کا اس زمانہ میں عام چرچا تھا۔

ہم اولاً سیاسی پہلو کی تفصیلات بیان کرتے ہیں اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ اموی حکومت خلفاء راشدین کے بعد قائم ہوئی۔ خلافت راشدہ میں خلیفہ، سابق خلیفہ کے ایماء کے مطابق ممتاز مسلمانوں میں سے انتخاب کیا جاتا تھا جیسا کہ حضرت عمرؓ کے انتخاب کے وقت ہوا یا خلیفہ کے ایماء کے بغیر چنانچہ حضرت ابوبکرؓ و علیؓ کے انتخاب میں یہی ہوا۔ یا ان دونوں طریق کے مابین درمیانی راہ جیسا کہ انتخابِ حضرتِ عثمانؓ کے موقع پر۔

اموی سلطنت کا زمانہ آیا تو خلافت ملوکیت و استبداد میں تبدیل ہوگئی۔ امیر معاویہؓ کی خلافت کو چونکہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی سندِ قبول حاصل تھی لہذا وہ خلیفہ کہلانے میں حق بجانب تھے لیکن بعد میں آنے والے جن سلاطین نے یہ لقب اختیار کیا انہیں کسی طرح یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو پوری آزادی سے منتخب مسلمانوں کا خلیفہ قرار دیتے۔ اسی لیے اموی خلافت میں کثرت سے بے امنی رُونما ہوئی۔ بظاہر کبھی امن و سکون کی فضا پیدا ہو جاتی مگر دلوں میں حسد و عناد کی آگ فروزاں رہتی۔ بہت سے لوگ ممتاز دینی راہنماؤں کو ایذاء دینے میں بھی کوئی دینی حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔

۱؎ حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت کا انعقاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بہ صراحت ارشادات کی بناء پر مسلمانوں کے اتفاق سے عمل میں آیا تھا۔ تفصیل کے لیے منہاج السنۃ (شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ) اور ازالۃ الخفاء اور قرۃ العینین (شاہ ولی اللہؒ) ملاحظہ ہوں (ع - ح)

جب انصارِ مدینہ کی اولاد نے یزید بن معاویہؓ کی بیعت توڑ دی تو اس نے اپنے لشکر کو حرمِ رسول میں کھلی چھٹی دے دی اور وہ اس میں من مانی کاروائیاں کرتے رہے نہ دینی احکام کی پرواہ کی نہ حرمتِ رسول کا پاس رکھا [۱]

اور جب حضرت حسینؓ نے نہ صرف کہ یزید کی بیعت اس لیے گوارا نہ کی کہ ان کے خیال میں اس کی حکومت اسلامی نظریے کے مخالف تھی وہ سیف و سنان سے مسلح ہو کر مقابلہ میں آ گئے [۴] تو یزید کے اعوان و انصار نے آپ کو ناحق شہید کر دیا اور یہ خون رائیگاں گیا۔ نہ قرابتِ رسول کی پرواہ کی، نہ دینی ہدایات کو پیشِ نظر رکھا۔ ہمشیرگان حضرت حسینؓ اور بناتِ علیؓ جو حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے بطنِ اطہر سے تھیں قیدی یا قیدی نما بنا کر یزید کے پاس لائی گئیں [۲]

پھر اموی دولت کے اواخر میں فاطمی علوی پیہم اس کے خلاف بغاوت کرتے رہے اور ان کو ظالمانہ طریق سے قتل کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔ زید بن علیؓ ان کے فرزند یحییٰ اور عبداللہ بن یحییٰ ایک ایک کر کے بے گناہ موت کے گھاٹ اتارے گئے۔ افرادِ اہلِ بیت سے بنی امیہ کی عداوت اسی پر ختم نہیں ہو گئی بلکہ اس سے بڑھ کر انھوں نے منبر پر چڑھ کر حضرت علیؓ پر لعنت کا سلسلہ جاری کیا [۳] گویا وہ بھی ایک قابلِ تقلید سنت ہے۔

---

[۱] یزید خلیفہ نہ تھا ایک بادشاہ تھا۔ دوسری طرف عام رعایا غلط فہمیوں کا شکار ہو گئی تھی۔ فہمیدہ بزرگ دونوں طرف کی کارروائیوں سے سخت کشیدہ خاطر تھے وکان امر اللہ قدرا مقدورا (ع۔ح) [۲] لیکن یزید ان سب سے حسنِ سلوک سے پیش آیا۔ اس نے فوج کے اس فعل پر سخت اظہارِ ناپسندیدگی کیا اور احترام سے خاندانِ اہلِ بیت کو مدینہ منورہ روانہ کر دیا۔ کسی بھی متداول تاریخ میں یہ تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں (ع۔ح)۔

[۳] امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں "یہ سلسلہ تلاعن فریقین میں ہو رہا تھا، لیکن "قتال مابین الفریقین تو اس سے بہت زیادہ افسوسناک تھا" التلاعن وقع من الطائفتین کما وقعة المحاربة وکان ھٰؤلاء یلعنون رؤس ھٰؤلاء فی دعائھم وھٰؤلاء یلعنون ھٰؤلاء فی دعائھم والقتال بالید اعظم من التلاعن باللسان الخ (منہاج السنۃ ص۲۳۳ ج ۲)۔ ہاں اتوکیا علوی ان بغاوتوں میں حق بجانب تھے؟ (ع۔ح)

[۴] مگر آخر میں مقابلہ کا ارادہ ترک کر دیا اور یزید کے ہاں چلے جانے یا واپسی یا سرحد کے کسی مقام پر زندگی بسر کرنے کا ارادہ کر لیا۔ البدایہ وغیرہ (ع۔ح)

اس بدترین طریقہ کی ایجاد امیر معاویہؓ سے ہوئی [1] مسلمانوں نے یہ تشدد پسند نہ کیا۔ ام المومنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا نے امیر معاویہؓ کے نام ایک خط [2] لکھا اس میں تحریر کیا۔

"تم منبر پر کھڑے ہو کر خدا و رسول پر لعنت بھیجتے ہو کیونکہ تم حضرت علیؓ اور ان کے احباب کو ملعون قرار دیتے ہو۔ میں شہادت دیتی ہوں کہ خدا اور رسول حضرت علیؓ سے محبت کرتے ہیں۔"

لعنت کا یہ نامبارک سلسلہ جاری رہا اور اموی دور کے خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسے ختم کیا۔

اموی عہد میں عربی عصبیت

امویوں میں عربوں کے لیے شدید تعصب پایا جاتا تھا۔ اس سے انھوں نے دورِ جاہلیت کی عربی عصبیت کی یاد تازہ کردی۔ یہ قدیم ورثہ کسی حد تک قابلِ ستائش تھا لیکن اس میں حد درجہ مبالغہ کیا گیا اور غیر عربوں کے خلاف تعصب سے کام لیا جانے لگا۔ ان کے حقوق غصب کئے گئے حالانکہ

---

[1] حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں "یہ صحیح نہیں" دراصل یہ گپ مشہور دروغ گو راوی ابومخنف لوط بن یحییٰ نے یوں گھڑی ہے کہ "واقعہ تحکیم کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ وغیرہ پر (معاذ اللہ) قنوت میں لعنت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا اور جواب میں حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ وغیرہ پر وہی طریقہ شروع کر دیا۔

فذکر ابو مخنف عن ابی جناب الکلبی ان علیاً لما بلغه ما فعل عمرو کان یلعن فی قنوته معاویة وعمرو بن العاص الخ ..... فلما بلغ ذلك معاویة کان یلعن فی قنوته علیا وحسنا وابن عباس الخ ولا یصح هذا (البدایة ص۲۸۳ ج۷)

نیز تاریخی شواہد بھی اس "داستان" کی تکذیب کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ کا فرمان نہج البلاغہ (ص ۱۲۵ ج ۳ مطبوعہ مطبعۃ الاستقامہ) میں اور دوسری بعض شہادتیں ان سے منسوب لعنت کی تردید کے لیے کافی ہیں اور حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ کی شہادت کی خبر سنتے پر جن الفاظ کے ساتھ ان کو خراج تحسین ادا کیا (البدایہ والنہایہ ص ۱۳۰ ج ۸) ان کی موجودگی میں "لعنت" کی یہ روایت درست باور نہیں کی جاسکتی (ع۔ح)

[2] اس خط کی نسبت حضرت ام سلمہؓ کی طرف مشکوک و مشتبہ ہونے کے لیے اوپر کے حاشیہ میں متذکرہ حقائق کافی ہیں۔ (ع۔ح)

شرعی نقطۂ نظر سے ان میں اور دوسرے مسلمانوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں کیونکہ اسلام کی نگاہ میں سب لوگ یکساں ہیں عربی کو عجمی پر تقویٰ کے علاوہ کوئی فضیلت حاصل نہیں ۔ مگر امویوں نے "موالی" پر بڑے مظالم ڈھائے جب وہ مجاہدین کی صف میں شامل ہو کر جہاد کرتے تو مالِ غنیمت سے محروم رکھے جاتے ۔ اور اس طرح وہ مالِ غنیمت کی تقسیم سے متعلق شرعی حکم کی خلاف ورزی کرتے ۔ یہی وجہ تھی کہ "موالی" نے امویوں کے خلاف بغاوت میں حصّہ لیا اور ان کی اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔

بلادِ اسلامیہ میں ایسے متلاطم فتنے اگر کسی وقت بظاہر سرد پڑے ہوئے نظر آتے تھے تو اسی طرح جیسے سلگتی آگ راکھ کے پیچھے دبی ہوئی ہوتی ہے چنانچہ ایک وقت ایسا آیا کہ فساد کی گرم بازاری نہ رہی تھی لیکن پوشیدہ تدبیروں اور مخفی سازشوں کا جال پھیلا دیا گیا تاکہ مخالفت زیادہ مؤثر طریق سے عمل میں آئے اور آخر کار اس سلطنت کے لیے تباہ کن ثابت ہو ۔ اسی طرح عباسی خلافت کی دعوت کا آغاز ہوا اور اندر ہی اندر یہ پروپاگنڈا اپنا کام کرتا رہا تاوقتیکہ عباسی حکومت معرضِ وجود میں آئی اور اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا ۔

جَور و استبداد کا دَور دَورہ

یہ ہے اموی خلافت کا ایک اجمالی پہلو اور اس سلسلے میں عوام کے اسبابِ اشتعال کا بیان ۔ بلا شبہ یہ حکومت بہت سی خوبیوں کی مالک بھی تھی ۔ لیکن امام ابو حنیفہ ؒ نے آنکھ کھولی تو اموی خلافت کا تشدد آفرین دَور آپ کے سامنے تھا یعنی حجاج بن یوسف ثقفی مشہور اموی "طاغیہ" کے ایامِ اقتدار جب حجاج عالمِ آخرت کو سدھارا تو آپ پندرہ سال کے تھے اور یہ سن و سال فہم و ادراک کا زمانہ ہوتا ہے ۔ گویا آپ نے اموی خلافت کو اس کی سخت ترین شکل و صورت میں ملاحظہ فرمایا ۔ بلاشبہ یہ عجمی نوجوان اس سے متاثر ہوا ہوگا اور اموی حکومت کی قدر و قیمت معلوم کرنے میں یہ چیز اس پر اثر انداز ہوئی ہوگی پھر جوں جوں آپ بڑے ہوتے گئے اس میں مزید ترقی آتی گئی ۔ عترتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے امویوں کا سلوک آپ نے بچشم خود دیکھا تاوقتیکہ قید و بند کی نوبت آئی اور اسی میں نجات نظر آئی کہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزین ہو جائیں ۔

عباسی حکومت قائم ہوئی تو آرام کا سانس لینا نصیب ہُوا۔ خیال یہ تھا کہ یہ رحم و کرم کی
[illegible] ہوگی۔ اور اس لیے بھی کہ یہ بے حد مظالم و شدائد کے بعد معرضِ وجود میں آئی تھی لہٰذا اس
[illegible] امن و سکون کی توقع تھی۔

آپ نے بڑی آزادی کی فضا میں سفاح کی بیعت کی بلکہ فقہاء کی نمائندگی بھی کی جیسا
[illegible]ل ازیں بیان ہو چکا ہے لیکن جونہی منصور کا زمانہ آیا یہ خلافت حصولِ قوت کے لیے ظلم و
[illegible]بداد کا سہارا لینے لگی۔ لطف و کرم رخصت ہُوا۔ اہلِ بیت پر ظلم و جور کے بادل منڈلاتے
[illegible]۔ ان کے شیوخ جیل کی کال کوٹھڑیوں میں ڈال دیئے گئے۔ بے محابا علویوں کا خون بہایا
[illegible]نے لگا۔ آپ نے دیکھا کہ صرف لیبل تبدیل ہُوا ہے اور یہ حکومت بھی امویوں سے جداگانہ
[illegible]یت کی نہیں، بہت سے امور قدرِ مشترک کے طور پر دونوں میں یکساں پائے جاتے
[illegible] آخر کار ظلم و تشدد کی نوبت آئی اور آپ یہ سختیاں جھیلتے جھیلتے اپنے خدا سے جا ملے۔

[illegible]اق مرکزِ اقوام کی حیثیت سے امام صاحبؒ عراق میں پلے بڑھے یہیں قیام پذیر ہوئے اپنا حلقۂ درس قائم کیا اور اسی جگہ
[illegible]ق ایامِ زندگی گذار دیئے۔ بلادِ عراق اموی حکومت کے اواخر اور حکومت عباسیہ کے
[illegible]ئل میں مختلف قبائل و اقوام کا مرکز تھے اور مختلف عناصر مثلاً فارسی، رومی، ہندی اور
[illegible]ی اس میں اقامت گزین تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے معاشرہ میں اجتماعی واقعات
[illegible]ادث کثرت سے رونما ہوتے ہیں کیونکہ ان کی خصوصیات کے باہمی امتزاج و تصادم
[illegible]ے مختلف مظاہر و مناظر معرضِ وجود میں آتے ہیں اور ہر پیش آمدہ حادثہ میں شریعت کا ایک
[illegible]گانہ حکم موجود ہوتا ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک قانونِ عام کی طرح جملہ حوادث و
[illegible]عات میں جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دیتی ہے۔ ان نو پید حوادث میں غور و فکر کرنے سے
[illegible]یہ کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی اور اس میں استنباطِ مسائل کی صلاحیت اجاگر ہوتی ہے۔
[illegible]رعی صورتوں کے فرض و تصور اور ایسے قیاسات اختراع کرنے کے قابل ہو جاتا ہے
[illegible]ختلف متباین فروعات کو شامل ہوتے ہیں۔

[illegible]تیں مختلف ادیان و مذاہب ان اجتماعی خصوصیات کے علاوہ عراق میں ایک

نظری و فکری خاصیت بھی پائی جاتی تھی اور وہ یہ کہ عراق گوناگون ادیان و مذاہب کا گہوارہ بھی تھا۔ اس میں غالی شیعہ بھی تھے اور معتدل بھی۔ معتزلہ، جہمیہ، قدریہ تھے اور مرجئہ بھی۔ بدیں وجہ اس میں فکری حرکت ہمیشہ موجود رہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ سے عراق مختلف و متصادم علمی و عقلی تحریکات کا منبع و ماویٰ رہا ہے۔

ابن ابی الحدید نہج البلاغہ کی شرح میں بلادِ عراق میں شیعہ کے غالی فرقوں کے ظہور کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> "مختلف شیعہ فرقوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصرین میں میں یہ فرق سمجھتا ہوں کہ رافضی لوگ عراق کے باشندہ اور کوفہ میں سکونت پذیر ہیں۔ سرزمین عراق ہمیشہ بدعقیدہ اور عجیب و غریب قسم کے مذہب رکھنے والے لوگوں کو جنم دیتی رہی ہے۔ اس ملک کے باشندے بڑے ذہین و فطین ہوتے ہیں اور یہ اعتقادی بحث و مباحثہ اور مذہبی شکوک و شبہات سے دلچسپی لینے کے عادی ہیں۔ کسریٰ ایران کے زمانہ میں یہاں مانی، دیصان اور مزدک جیسے اشخاص پیدا ہوئے۔ مگر حجاز کی مٹی اور حجازی لوگوں کے ذہن اس قسم کی باتوں سے صاف ہوتے ہیں۔"

اس سے واضح ہے کہ عراق عہدِ اسلام اور دورِ جاہلیت میں عقائدی آراء و افکار کا اکھاڑہ رہا ہے کیونکہ اس میں قدیم زمانہ سے مختلف مذاہب کے لوگ بود و باش رکھتے تھے اور ان کے عقائد بڑی حد تک آپس میں مخلوط ہو چکے تھے۔ چنانچہ مجوس کے فرقہ ثنویہ اور نصرانیت کے باہمی امتزاج و اختلاط سے دیصانیہ اور مانویہ کے فرقے عالم وجود میں آئے۔ الغرض وہاں کے مختلف مذاہب دو یا دو سے زائد فرقوں کی آمیزش سے پیدا ہوئے۔

غیر ضروری مسائل کا آغاز

یہ تھا وہ عراق جس میں امام ابو حنیفہؒ رہ رہے تھے۔ اموی عہد اور عباسی عہد کے اوائل میں عراق ان افکار و مذاہب کا گہوارہ بھی ہو گیا تھا جو مخفی طور سے مسلمانوں میں پھیلائے جاتے تھے۔ مقصد یہ ہوتا تھا کہ مسلمانوں کے عقائد بگاڑ دیے جائیں۔ دینی امور میں ان کو حیران و سرگرداں کیا جائے۔ مسلک حق و صواب کو

امور سے خلط ملط کر دیا جائے جو عقل و قیاس سے بعید ہوں یا عقل انسانی ان کی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ مثلاً مسئلہ قضا و قدر۔ یا انسان کے ارادہ کی بحث کہ اگر وہ فعل مختار ہے تو اس کو شرعی احکام کا مکلف بنانا بجا ہے تو ثواب و جزاء کی وجہ بھی سمجھ میں آ سکتی ہے یا وہ مجبورِ محض ہے اس صورت میں شرعی احکام کی تکلیف دینے کی حکمت اور اس کی غرض و غایت پر بحث چھڑ جاتی ہے۔[1]

---

[1] مسئلہ جبر و قدر اور انسان کے فعل مختار ہونے کی بحث بہت پرانی ہے۔ قرون اولیٰ میں پھر اس نے سر نکالا خلافتِ راشدہ کے دَور میں اس کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اور نہ ہی جدل و مناظرہ کی نوبت آنے پائی تھی۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا۔ آپ نے دریافت کیا "تم نے چوری کیوں کی؟" چور نے کہا: خدا کی تقدیر کا فیصلہ!" اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور کوڑے مارے گئے۔ جب پوچھا گیا تو فرمایا۔ چوری کی پاداش میں ہاتھ کاٹا گیا۔ اور خدا پر افترا پردازی کی سزا میں چابک مارے گئے۔"

حضرت عثمانؓ کے قتل میں جو لوگ شریک تھے وہ کہنے لگے۔ عثمانؓ کو ہم نے قتل نہیں کیا بلکہ خدا نے قتل کیا ہے اور جب ان پر سنگریزے پھینکے گئے تو بولے "یہ خدا کا فعل ہے۔" حضرت عثمانؓ نے فرمایا "تم جھوٹ کہتے ہو۔ اگر خدا تعالیٰ کنکر پھینکتے تو اس کا نشانہ کبھی نہ چوکتا۔"

جب حضرت علیؓ کا زمانہ آیا اور خلافت اور مرتکب گناہ کے بارے میں عام جھگڑے ہونے لگے تو تقدیر کا مسئلہ بھی زیرِ بحث آیا۔ ابن ابی الحدید کی شرح نہج البلاغہ میں مذکور ہے۔ ایک بوڑھا شخص اٹھ کر حضرت علیؓ سے کہنے لگا۔ ارشاد فرمایئے "کیا ہمارا سفرِ شام خدا کی تقدیر کی وجہ سے پیش آیا؟" حضرت علیؓ نے فرمایا "مجھے اس ذات کی قسم ہے جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے کوئی موضع و مقام حکم خداوندی کے بغیر طے نہیں کیا۔" وہ شخص بولا "میں اپنی تکلیف کا اجر خدا سے طلب کرتا ہوں اور کوئی دنیوی معاوضہ نہیں لینا چاہتا۔" آپ نے فرمایا "اے شیخ! خدا تمہیں سفر کا اجر عطا فرمائے اور سفر سے واپسی پر جزائے خیر دے تم کسی حالت میں بھی مجبور و مقہور نہ تھے۔" بوڑھے نے کہا "آخر ہم تقدیر ہی کی وجہ سے شام گئے تھے!" آپ نے فرمایا۔ گویا تم یہ سمجھتے ہو کہ تقدیر نے تمہیں مجبور کیا۔ اگر یہ بات ہو تو جزا و سزا، وعدہ و وعید، امر و نہی سب بے کار ہوں گے۔ نہ گنہ گار قابلِ ملامت ہے اور نہ نیکوکار لائقِ تحسین۔ نیکوکار گناہ گار سے زیادہ لائق مدح نہیں اور گناہ گار نیکوکار سے زیادہ قابلِ مذمت نہیں۔ اس عقیدہ کے حامل بتوں کے پرستار، اتباعِ شیطان جھوٹی

(بقیہ برصفحہ ۱۵۰)

مسلمانوں میں ایسے مذہبی جھگڑے گہری سازش اور خاص ترتیب سے پھیلائے جاتے تاکہ ان کا دینی شعور مضطرب ہو جائے اور دشمنانِ اسلام کو طعن کا موقع مل سکے اور وہ اسلام اور اس کے ماننے والوں کے درمیان رکاوٹوں کی وسیع خلیج حائل کر سکیں۔

یہ خفیہ پروپاگنڈہ اس لیے کیا جاتا کہ مسلمانوں میں شکوک وشبہات کا ایک جال بچھا دیا جائے ان کے افکار وآراء میں انتشار پھیلایا جائے۔ اور ان میں نظری وفکری تنازعات کو ہوا دی جائے ایسے واقعات کی کمی نہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں جنگ وجدال پیدا کرنے کے لیے ان میں انوکھے قسم کے خیالات نشر کئے جاتے تھے، عباسی دور کے بعض مصنفین نے ایسے مفسد عناصر کا پتہ دیا ہے مشہور عربی ادیب جاحظ نے اپنے بعض مسائل میں عیسائیوں کے ان خیالات کا تذکرہ کیا ہے جو وہ عیسائیت کی تائید کے لیے مسلمانوں میں پھیلانا چاہتے تھے۔

بعض عیسائیوں کے متعلق مثلاً یوحنا دمشقی جو اموی حکومت میں ہشام بن عبد الملک کے زمانہ تک ممتاز عہدہ پر فائز رہا۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایسی چیزیں سکھاتا جن سے وہ

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) شہادت دینے والے اور راہِ صواب سے ناآشنا قدریہ فرقہ کے لوگ ہیں جو اس امت کے مجوسی ہیں۔ خدا نے انسان کے اختیار کی موجودگی میں احکام بھیجے۔ افعال قبیحہ سے بچنے کے لیے ان سے منع کیا آسانی کے ساتھ مکلف بالافعال فرمایا۔ اس بنا پر عجز ونادانی سے نہیں روکا اور نہ کسی کو اپنی اطاعت پر مجبور کیا۔ رسولوں کو مخلوقات کی طرف بے کار نہیں بھیجا۔ آسمان اور زمین کو بے مقصد نہیں پیدا کیا۔ یہ کافروں کا خیال ہے اور کفار جہنم رسید ہوں گے"۔ بوڑھے نے کہا "وہ کونسی قضا وقدر ہے جو ہمیں وہاں لے گئی؟" فرمایا۔ "وہ امرِ ربی ہے پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ (الاسراء) اللہ نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کی عبادت بجا لاؤ۔ بوڑھا یہ اشعار گنگناتا ہوا اٹھ کر چل دیا۔

انت الامام الذی نرجوا برحمتہ ۔۔۔ یوم النشور من الرحمٰن رضوانا

اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا ۔۔۔ جزاک ربک عنا فیہ احسانا

(ترجمہ) آپ ہمارے وہ راہ نما ہیں کہ جن کی اطاعت کے بل بوتے پر ہم بروزِ قیامت رضاء خداوندی کی امید رکھتے ہیں دین میں جو مشتبہ بات تھی وہ آپ نے واضح فرما دی۔ خدا ہماری طرف سے آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے" (مصنف)

دوسرے مسلمانوں سے دین کے بارے میں جھگڑنے لگتے۔ تراث الاسلام میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا۔

"جب کوئی عربی شخص تم سے مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو وہ خدا کا کلمہ تھے۔ پھر عیسائی کو مسلمان سے سوال کرنا چاہیئے کہ قرآن میں مسیح کو کس نام سے یاد کیا گیا ہے عیسائی خاموشی سے جواب کا انتظار کرے اور اس وقت تک کچھ نہ بولے مسلمان یہ جواب دینے پر مجبور ہوگا اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ (المائدہ ع ۲۳ (مسیح عیسیٰ ابن مریم صرف خدا کے رسول اس کا کلمہ اور روح تھے جو خدا نے مریم پر القا کیا) جب مسلم یہ جواب دے چکے تو اس سے دریافت کیا جائے کہ روح مخلوق تھی یا غیر مخلوق۔ اگر وہ کہے کہ مخلوق تھی تو اس کی تردید میں کہا جائے کہ خدا تعالیٰ موجود تھا اور اس کا کلمہ و روح موجود نہ تھی۔ تمہارے یہ بات کہنے سے عربی لاجواب ہو جائے گا کیونکہ ایسا عقیدہ رکھنے والا مسلمانوں میں زندیق کہلاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا اپنے خیال کے مطابق دلائل دیتا اور عربی شخص کو خاموش کرانے کی کوشش کرتا۔ پھر اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ان کو کلام الٰہی کی قدامت کے مسئلہ کی طرف کھینچ لاتا۔ اگرچہ اس کے پیش کردہ دلائل قطعی طور سے بودے اور ناقابلِ التفات ہیں۔ کیونکہ کلمہ اور روح کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے ان دونوں کی قدامت لازم نہیں آتی۔ اس لیے کہ جس "کلمہ" کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے وہ قدیم نہیں اور نہ وہ روح ہی قدیم ہو سکتی ہے۔ جسے اللہ پیدا کرے۔ عیسیٰ علیہ السلام کو "کلمۃ اللہ" کہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ بلا باپ کلمہ "کن" کہنے سے پیدا ہوئے۔ آپ روح اللہ بھی کہلاتے ہیں کیونکہ آپ تخلیق بنی آدم کے عام طریقہ کے مطابق پیدا نہیں ہوئے اور لوگ عموماً اسی صفت سے موصوف ہوا کرتے ہیں جو ان کے احوال میں نمایاں ہوں[1]

پھر یوحنا انہیں ایسی چیزیں سکھاتا جنہیں اسلام کے اصول و مبادی کی تنقید کہنا چاہیئے

---

[1] نیز دیکھئے حیات امام احمد بن حنبلؒ ص ۱۳۲-۱۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (ع - ح)

چنانچہ وہ تعدد ازواج، طلاق اور محلل کے مسائل پر گفتگو کرتا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جھوٹے افسانے بیان کرتا اور زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے عشق (نعوذ باللہ من ذالک) کی کہانی گھڑتا۔ پھر کہتا "حجرِ اسود" کی پاکیزگی کا تصور بعینہٖ "صلیب" کے تقدس کی مانند ہے۔

یوحنا اس پر بس نہ کرتا بلکہ ایسے مناظرہ باز لوگوں کو بھیجتا جو مسلمانوں کو مسئلہ جبر و قدر اور فعل مختار کی لایعنی بحثوں میں الجھائے رکھتے [1]

وہ سادہ مزاج عرب مسلمانوں کو بحث و جدل کی وادیٔ پُرخار میں دھکیل دیتا اور ان کو گمراہ کرتے ان میں تفرقہ ڈالتے، مذہب سے برگشتہ کرتے اور مختلف و متنوع احزاب و جماعات میں بانٹ دینے کے لیے ان کو متعدد فکری و نظری پیچیدہ لاینحل مسائل میں الجھا دیتا اور عجیب بات یہ کہ ان افعالِ شنیعہ کا ارتکاب کرنے والا اور اس کا باپ دونوں اموی حکومت کے پروردہ اور تربیت یافتہ تھے۔

یونانی فلسفہ کی اشاعت اور اُس کے نتائج

اس فکری تحریک کے دوش بدوش ایک دوسری علمی تحریک بھی تھی جس کا آغاز بھی اموی عہد میں ہُوا جو عباسی دَور میں برگ و بار لائی یہ یونانی فلسفہ سے استفادہ کی تحریک تھی جس کی ابتداء اموی دور سے ہو گئی تھی۔ ابنِ خلکان لکھتے ہیں۔

> "خالد بن یزید بن معاویہ علوم و فنون میں یکتائے قریش تھا۔ وہ علم کیمیا اور طب میں خصوصی مہارت رکھتا تھا اور ان علوم کے بارے میں اس نے بہت کچھ کہا ہے، اس کے خطوط سے اس کی علمی مہارت و تفوق کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے مریانس نامی رومی درویش سے علوم و فنون اخذ کئے، خالد نے ان علوم میں تین رسائل لکھے۔ ایک رسالہ میں اس نے وہ واقعہ قلمبند کیا ہے جو مریانس سے پیش آیا کہ کس طرح اس سے یہ علم سیکھے۔ نیز وہ اسرار و رموز بھی اس میں بیان کئے جس کی طرف اس کے اشارے ہیں۔"

جب عباسی عہد میں علمی تراجم کی تحریک پھلی پھولی اور یونانی، فارسی اور ہندی

---

[1] یہ حصہ تراث الاسلام و کتاب المخطوطات العربیہ۔ از اب لوئیس شیخو سے ماخوذ ہے (از مصنف)

کتب ترجمہ ہو کر لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچیں تو فلسفہ سے ربط وضبط میں مزید ترقی ہوئی جس سے اسلامی فکر متاثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ فلسفہ دانوں پر اس کا اثر دین وعقل کی قوت وضعف کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوا۔ جو لوگ مقابلتہً زیادہ دانش مند اور قوی الایمان تھے وہ اپنی قوتِ عقل ودین کے سبب ان افکارِ فاسدہ پر غالب آجاتے اور فکری بدہضمی کا شکار نہ ہوتے بلکہ ان کے جذبات واحساسات اور فکر ونظر میں مزید جلا پیدا ہوتی۔ ان کی دانش وبینش میں قابلِ قدر اضافہ ہوتا۔ کچھ لوگ ان کو برداشت کرنے کی ہمت نہ رکھتے۔ ان کی عقل جدید وقدیم میں الجھ کر رہ جاتی اور وہ فکری انارکی کا شکار ہو جاتے اور کہیں نہ ٹھہر سکتے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض شعراء، مصنف اور مدعیانِ علم وفضل ان افکار کا شکار ہو گئے۔ ان کی عقلِ ناقص ان کا توڑ مہیا نہ کر سکی اور وہ حیران وسرگرداں ہو کر رہ گئے۔

ان کے پہلو بہ پہلو کچھ زندیق تھے جو بانگ دہل فاسد خیالات کا پرچار کرتے اور اسلام کے خلاف سرگوشیاں جاری رکھتے۔ انہیں ہر وقت اہلِ اسلام کو نیچا دکھانے کی دھن لگی رہتی۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو اسلامی حکومت کو ختم اور قدیم فارسی سلطنت کو زندہ کرنے کے درپے تھے۔ جیسا کہ مقنع خراسانی جس نے آگے چل کر خلیفہ مہدی کے زمانہ میں علمِ بغاوت بلند کیا تھا۔

یہ تمام مذکورہ امور فکری تنازعات اور مختلف افکار ونظریات میں تصادم کا سبب ہوئے۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ اس دور میں زندگی بسر فرما رہے تھے اور اس فکری کشمکش کا اکھاڑہ سرزمینِ عراق تھی۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ آپ نے اس میں ایک بیدار مغز اور غیور مسلمان کی طرح شرکت کی۔ مختلف ومتباین فرقوں کا مقابلہ کیا۔ پھر مختلف فرقوں سے تبادلۂ افکار کرتے میں آپ کا ایک مخصوص نظریہ اور ایک مقام متعین ہو گیا۔ بنا بریں کلامیات وعقائد کے سلسلے میں آپ کا ایک خاص موقف بالکل قدرتی سی بات ہے۔

علومِ دینیہ کی حالت یہ ہیں فکری ونظری مباحث اور ان کے اس عظیم فقیہ پر اثر انداز ہونے کا ایک خاکہ۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس دور میں علومِ دینیہ کی کیا حالت تھی۔

صدرِ اسلام میں سماعِ حدیث کا زیادہ چرچا تھا لیکن جب لوگ مختلف علوم وفنون کے درس ومذاکرہ کی جانب متوجہ ہوئے تو اموی عہد کے اواخر میں تدوینِ حدیث کا آغاز ہوا علومِ دینیہ اور عربیت سے متعلقہ علوم الگ الگ ہونے لگے۔ ہر علم کے مخصوص علماء ہوتے تھے جو اس کے قواعد وضوابط کو مدوّن کرتے۔ امویوں کے آخری عہد میں محدثین وفقہاء تدوینِ حدیث و فقہ میں لگ گئے۔ حجاز کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم اور مدینہ کے تابعین کبار کے فتاویٰ جمع کرتے۔ ان میں غور وفکر کرتے مسائل استنباط کرتے اور ان کی فروعات ذکر کرتے تھے۔ عراقی لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت علیؓ، شریحؒ اور دیگر قضاۃ کوفہ کے فتاویٰ وفیصلے جمع کرتے اور ان سے استنباط مسائل کرتے۔ عباسی دور آیا تو تدوینِ حدیث کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کو فقہی ترتیب سے مرتب کیا جانے لگا۔

انہیں پر بس نہیں بلکہ شیعہ فقہاء بھی اپنے نظریات مدوّن کرنے لگے۔ میلانو کے اکتشافاتِ اثریہ میں ایک مخطوطہ ملا ہے جو حضرت زید کی جانب منسوب ہے۔ حضرت زید ۱۲۲ھ میں شہید ہوئے یہ مخطوطہ علم فقہ میں ہے۔ ان کے اقوال پر مشتمل جو متداول کتاب "المجموع" کے نام سے طبع ہو چکی ہے، یہ مخطوطہ اس کی اصل ہے۔ یہ نسبت درست ہو یا نہ ہو یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ شیعہ زیدیہ، امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں جو مخصوص نظریات رکھتے تھے امام صاحبؒ ان سے بخوبی آگاہ تھے۔ آپ کے حالاتِ زندگی میں بیان ہو چکا ہے کہ حضرت زیدؒ سے آپ کے مراسم تھے۔ اسی طرح جعفر صادقؒ اور محمدؒ باقر سے بھی علمی روابط استوار کر چکے تھے لہٰذا آپ شیعہ زیدیہ، اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی فقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔

مناظروں میں وطنی تعصب کی جھلک

یہ مناظرہ بازی کا دور تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں شیعہ اور سنّی، خوارج اور غیر خوارج و دیگر مذاہب باطلہ معتزلہ اور راسخ العقیدہ محافظِ اسلام لوگوں کے مابین بڑے زبردست مناظرے اور مجادلے ہو رہے تھے۔ علماء دور دراز کا سفر طے کر کے ان میں شرکت

کرتے۔ ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ بائیس مرتبہ مختلف فرقوں سے مناظرہ کرنے کے لیے بصرہ گئے تھے۔ بصرہ کے بعض علماء اہلِ کوفہ سے مناظرہ کرنے کے لیے وہاں جاتے۔

موسم حج میں جب علماء آپس میں ملتے تو بھی فقہی مناظرات کا سلسلہ چل نکلتا۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ حجاز میں آکر امام اوزاعیؒ اور امام مالکؒ سے مناظرہ کرتے۔ فقہاء کے یہ مناظرے زیادہ پُر مغز اور مفید ہونے کے علاوہ کلامی مسائل کے مناظرات کی بہ نسبت بہت نتیجہ خیز ہوتے ہاں جدل کی ایک قسم ایسی بھی تھی جس کا سبب وطنی تعصب ہوتا۔ بصرہ کے علماء کوفہ کے اہلِ علم سے جھگڑتے۔ ہر شخص وطن کی بنا پر اپنے شہر والوں کی حمایت کرتا تاکہ کامیابی سے اس پر فخر کر سکے اور شکست کی عار سے اس کو بچا سکے۔ کبھی کبھی بڑے مخلص اور ممتاز علماء بھی اس رو میں بہہ جاتے چنانچہ اس کی ایک معمولی سی مثال سنیئے۔

امام ابوحنیفہؒ اور یوسف بن خالد سمتی کی پہلی ملاقات میں جو گفتگو ہوئی وہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ابن البزازی مناقب میں لکھتے ہیں۔

"ہلال بن یحییٰ کہتے ہیں۔ میں نے یوسف بن خالد سمتی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں عثمان البتی کے یہاں جایا کرتا تھا۔ عثمان، حسن معتزلی اور ابن سیرین کا ہم نوا تھا۔ میں نے ان کے مذہب و مسلک سے واقفیت بہم پہنچائی اور مناظرے بھی کئے۔ پھر کوفہ جانے کی اجازت طلب کی تاکہ وہاں کے علماء سے مل کر ان کے مذاہب کی تحقیق کی جائے اور ان سے مسائل دریافت کئے جائیں۔ لوگوں نے مجھے اعمش کا پتہ بتایا کیونکہ وہ علمِ حدیث کے بہت پرانے استاد تھے میرے یہاں حدیث کے چند مسائل تھے جن کے متعلق میں محدثین سے پوچھا کرتا تھا۔ لیکن کوئی شخص جواب نہ دے سکا تھا۔ اعمشؒ کے حلقۂ درس میں یہ سلسلۂ کلام چلا تو انہوں

لہ لیکن اس کہانی کا روایت کنندہ یوسف بن خالد سمتی (متوفی ۱۸۹ھ) سخت مجروح ہے۔ الفوائد البهية فی طبقات الحنفیہ (ص ۹۵) میں لکھا ہے کہ یہ حضرت اپنی گھڑت دوسروں کے نام لگا دیا کرتے تھے۔ حافظ ابن معین اس کو "کذاب خبیث" تک کہہ دیا کرتے تھے۔ نیز دیکھیے میزان الاعتدال و تہذیب التہذیب ترجمہ یوسف بن خالد (ع ۔ ح)

نے کہا اسے میرے یہاں لایئے۔ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بولے آپ سمجھتے ہوں گے۔ بصرہ والے اہل کوفہ سے بڑے عالم ہیں۔ ربِ کعبہ کی قسم ہرگز نہیں! معاملہ یوں نہیں، بصرہ نے صرف واعظ، معبّر اور نوحہ گر پیدا کئے ہیں۔ خدا کی قسم اگر کوفہ میں صرف ایک شخص ہوتا جو عربی نہیں بلکہ "موالی" عجمیوں میں سے ہے تو کافی ہوتا۔ وہ اتنے مسائل جانتا ہے کہ حسن، ابن سیرین، قتادہ اور عثمان البتی بھی نہیں جانتے۔ یہ کہتے ہوئے بہت غصے میں آ گئے۔ میں ڈرا کہ کہیں اپنے عصا سے مجھے مارنا شروع نہ کر دیں۔ پھر حاضرین میں سے ایک شخص سے مخاطب ہو کر کہا۔ اسے نعمان کے حلقۂ درس میں لے جایئے۔ بخدا یہ ان کے سب سے چھوٹے شاگرد کو دیکھ کر کہے گا کہ اگر سب اہلِ موقف کھڑے ہو کر اس سے سوال کرنے لگیں تو یہ جواب دے کر انہیں مطمئن کر دے گا۔ مجھ پر ایسا رعب طاری ہوا کہ خدا ہی جانتا ہے۔ وہ شخص اٹھا اور میں اس کے پیچھے ہو لیا۔ جب مسجد سے باہر آیا تو بولا۔ نعمان بنی حرام میں ہوں گے انہیں تلاش کیجئے۔ وہ ان مسائل کو خوب جانتے ہیں۔ مجھے ایک ضروری کام ہے لہٰذا مجھے وہاں جانا مشکل ہے۔ میں وہاں سے نکلا۔ اور ایک ایک قبیلہ چھان مارا۔ سب قبائل کے آخر میں بنی حرام کے قبیلہ میں آیا۔ عصر کا وقت ہو چکا تھا۔ ایک ادھیڑ عمر کا آدمی جو بڑا حسین اور خوش پوش تھا سامنے آیا۔ اس کے پیچھے پیچھے ایک لڑکا تھا جس کی شکل وصورت اس سے ملتی جلتی تھی قریب آیا تو سلام کیا۔ پھر اذان کی جگہ پر آیا اور بہت عمدہ اذان کہی۔ میں نے تاڑ لیا کہ یہی نعمان ہیں اتر کر ہلکی سی دو رکعتیں پڑھیں جو حسن اور ابنِ سیرین کی نماز سے ملتی جلتی تھیں۔ ان کے تلامذہ کا ایک گروہ جمع ہو گیا آپ آگے بڑھے اور اہلِ بصرہ جیسی نماز پڑھائی۔ سلام پھیر کر محراب سے تکیہ لگائے لوگوں کی طرف منہ کر کے بیٹھ گئے۔ پھر سلام کیا اور ہر شخص کی خیریت دریافت کی۔ جب میری باری آئی تو کہا شائد آپ اہل بصرہ میں سے ہیں اور آپ کو ہماری مجلس میں آنے سے روکا گیا تھا۔ میں نے کہا جی ہاں! بولے آپ کا نام کیا ہے میں نے

اپنا نام ونسب بتایا پھر میری کنیت پوچھی۔ میں نے بتادی۔ پھر پوچھا کیا عثمان البتی سے آپ کی ملاقات رہتی تھی؟ میں نے کہا "جی ہاں" فرمایا اگر وہ مجھے مل جاتا تو اپنے بہت سے اقوال ترک کر دیتا۔ پھر بولے جو پوچھنا ہو پوچھیئے اور باقی اصحاب سے پہلے شروع کیجیے۔ کیونکہ آپ پر وحشت طاری ہے اور آپ جیسے فقیہ کو حق تقدم حاصل ہے ہر نو وارد دہشت کا شکار ہوتا ہے اور ہر آنے والا کوئی نہ کوئی ضرورت رکھتا ہے۔ میں نے مشکل مسائل دریافت کیے۔ وہ جواب دیتے رہے میں نے اعمش کا واقعہ بیان کیا۔ فرمایا "خدا ابو محمد کو اپنی حفاظت میں رکھے وہ اپنے شہر کا نام بلند کرنا چاہتے ہیں۔"

"حسن و ابن سیرین دونوں فاضل تھے مگر ایک دوسرے کے بارے میں جو کلام کرتے اس سے اعمش کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ ابن سیرین حسن کو طعنہ دیتے کہ وہ سلطان کے عطیے قبول کرتا ہے محال قسم کی روایتیں بیان کرتا، بدعت کا قائل اور قدری ہے گویا زمین کا خدا وہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہو کر خود ہی سب کام انجام دے لیتا ہے۔ وہ یونہی کہتے رہے تھے یہاں تک کہ ایک دن خالد الحذاء ان کی مجلس سے اٹھ کر کہنے لگے۔ ابن سیرین ٹھہریئے آپ کب تک حسن کے بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کرتے رہیں گے۔ میں نے حج کے سال ان سے قدر کے عقیدہ سے توبہ کرائی تھی۔ انہوں نے توبہ کرلی اور خدا تائب کی توبہ قبول کرلیتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔"

"سابق کفر کی وجہ سے کسی پر عیب نہ لگاؤ کیونکہ اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔" خالد نے بات تو خوب کہی لیکن محمد بن واسع، قتادہ، ثابت بنانی، مالک بن دینار، ہشام بن حسان، ایوب، سعید بن ابی عروبہ وغیرہ ذکر کرتے ہیں کہ حسن نے قدر کے عقیدہ سے توبہ نہیں کی اور فوت ہو گئے۔ اس کے برعکس عمرو بن علبید، واصل بن عطا، غیلان بن جریر اور یونس بن البشیر لوگوں کو حسن کے مذہب کی دعوت دیتے اور اسی طرح دوسرے اہل بصرہ بھی ان کے مذہب کی پیروی کرتے۔"

"حسن، ابن سیرین پر طنز کرتے ہوئے کہتے۔ وہ پانی کی مشک سے وضو کرتے

کرتے ہیں اور صبح ایک مشک سے مل مل کر نہاتے اور اپنے آپ کو سزا دیتے ہیں حالانکہ یہ سنت نبوی کے خلاف ہے۔ خواب کی تعبیر یوں سناتے ہیں گویا یعقوب علیہ السلام کے رشتہ دار ہیں۔"

"امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جبریہ قصّہ چھوڑیئے اور اپنے مقصد کی طرف آیئے اور ضروری علم حاصل کیجئے تم سے پہلے لوگ نہ کبھی ایک بات پر اکٹھے ہوئے نہ کبھی ہوں گے ارشاد خداوندی ہے۔ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ (ھود)۔ (لوگ ہمیشہ مختلف رہیں گے الّا وہ جس پر خاص اللہ کا فضل ہو، خدا نے لوگوں کو اسی لیے پیدا کیا ہے)۔ لیکن اگر تقدیر میں لکھا نہ ہوتا تو طبیعتیں مختلف نہ ہوتیں۔ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ۝ (الاسراء) "ہر شخص اپنے مخصوص راستہ پر گامزن ہے جو صراطِ مستقیم پر چل رہا ہے خدا اس سے آگاہ ہے۔" پھر خاموش ہو گئے۔ میں نے دریافت کیا تقدیر کے بارے میں جو لوگوں کا اختلاف ہے اس ضمن میں آپ کی کیا رائے ہے؟ بولے اہل بصرہ و کوفہ کا اختلاف آپ جانتے ہی ہیں۔"

درحقیقت یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے اور اس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ اس مسئلہ کا دروازہ مقفّل ہے اور کنجی گم ہے۔ اگر چابی مل جائے تو ... معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کی گرہ کشائی ایک خدائی مخبر ہی کر سکتا ہے جو اس کے یہاں سے اس کا حل اور دلیل برہان لائے اور ظاہر ہے کہ ایسا ہو نہیں سکتا اس بارے میں عقلیں مختلف ہیں لیکن ہم دونوں کے مابین ایک معتدل بات کہتے ہیں کہ نہ جبر ہے نہ تفویض نہ تسلیط (یعنی مجبور محض نہ کامل اختیار) خدا اس کام کی تکلیف نہیں دیتا جو انسان انجام نہ دے سکے نہ ان سے وہ کام چاہتا ہے جس کو وہ جانتے نہ ہوں نہ بلا عمل عذاب دیتا ہے نہ ناکردہ گناہوں کے بارے میں پوچھتا ہے۔ جن چیزوں کا علم نہ ہو اس میں غور و خوض کرنے سے وہ راضی بھی نہیں ہوتا۔ خدا ہی ہمارے افعال و امور سے بخوبی آگاہ ہے۔ راہِ راست اس کے پاس ہے۔ ہمارا کام مصروفِ جہد و سعی رہنا ہے۔ کوشش کرنے والا جادۂ مستقیم کو پا لیتا ہے۔ مگر جن چیزوں سے انسان آشنا نہ ہو ان کے بارے میں کوشش کرنے کا خدا نے حکم نہیں دیا۔ وہ ہر سرگوشی کا سننے والا ہے۔ اور ہر رغبت

کرنے والے کی رغبت اسی کی طرف ہے۔ وفقنا اللہ تعالیٰ لما یحب و یرضی [1]

یہ امام ابوحنیفہؒ اور یوسف بن خالد سمتی کی ملاقات اور گفتگو کا واقعہ ہے جو تفصیلاً ہم نے ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اختلافِ اوطان کی وجہ سے کس قدر تعصب پایا جاتا تھا۔ اہلِ بصرہ اپنے علم اور علماء کے لیے تعصب سے کام لیتے۔ اہلِ کوفہ کی بھی یہی حالت تھی۔ اس سے اہلِ حجاز اور اہلِ عراق کے شدید جنگ و جدل کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ صرف مسلک کے اختلاف پر مبنی نہ ہوتا بلکہ ملکی تعصب بھی اس میں کارفرما تھا اور مزید اشتعال انگیزی کا سبب تھا

یہ واقعہ اس راز کا بھی انکشاف کرتا ہے کہ علماء میں کس حد تک اختلاف اور نقد و جرح کی تلخی پائی جاتی تھی۔ ملاحظہ فرمایئے حسنؒ اور ابن سیرینؒ دو جلیل القدر تابعی ہیں۔ ان کا علمِ دین میں جو مقام ہے وہ کسی دوسرے کے حصے میں نہیں آیا۔ یہ جداگانہ راستہ پر گامزن تھے ایک دوسرے پر شدید نکتہ چینی کرتے اور تحقیر کرنے سے بھی گریز نہ کرتے [2]

یہ واقعہ مختلف مسائل میں کثرتِ اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو کبھی مخالف پر جرح کرنے تک پہنچ جاتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ روحِ عصر، مراتب علماء ان کے فکری رجحانات اور ان کے ذاتی حالات سے کتنی واقفیت رکھتے تھے اور بایں ہمہ اپنی آزادیٔ فکر و نظر کو محفوظ رکھتے۔ ان کے افکار و آراء پر گہری نظر ڈالتے اور نگاہِ حقیقت بین سے ان کی جستجو کرتے۔ نہ آپ کی عقل و نظر گم گشتۂ بادیۂ ضلالت ہوتی نہ بالائے ادراک امور میں زحمتِ غور و فکر گوارا کرتے۔ مسئلہ تقدیر کو ان لاینحل مسائل میں سے تصور کرتے جس کی چابی گم ہو چکی ہے اور جس کی عقدہ کشائی کا کوئی امکان نہیں۔

قابلِ ذکر مسائل:۔ امام ابوحنیفہؒ کے عہد میں یہ فکری قومی رجحانات پائے جاتے تھے۔ ہم

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۸۵ ج ۲ (مصنف) لیکن کچھ نقل میں کچھ کہانی کی روایت میں گڑبڑ تھی۔ اس سے مناقب از موفق مکی (ص ۱۰۱-۱۰۴ ج ۲) کی طرف مراجعت کر کے ممکن حد تک عبارت کی درستگی کر دی گئی (ع-ح)

[2] مگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ علمائے سلف اور حضرت حسن بصری و امام ابن سیرین وغیرہم کو بدنام کرنے کے لیے یہ کہانی گھڑی گئی ہے اور کیا عجیب کہ یوسف بن خالد سمتی صاحب کی یہ کارروائی ہو جیسا کہ الفوائد البہیہ کے حوالہ سے گزرا کہ وہ سخت مجروح راوی ہے واللہ اعلم (ع-ح)

نے عمومی طور سے انہیں ذکر کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض کو مختصر طور پر الگ ذکر کرنے کی بھی ضرورت ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو آپ کی فکری شخصیت سے متعلق ہیں خواہ ان کا تعلق آپ کے کلامی نظریات سے ہو۔ یا فقہی اجتہادات سے جسے انہوں نے بہت پھیلایا اور اوج کمال پر پہنچایا۔

حدیث ورائے کا مسئلہ بھی انہی مسائل میں سے ایک ہے۔ یہ مسئلہ اس دور میں فقہاء عصر کے درمیان متنازعہ فیہ تھا اور اس میں ان کے مختلف مناہج ومسالک تھے۔ دوسرا مسئلہ صحابہ وتابعی کے فتوے کا ہے۔

پھر ہم اختصار سے دینی وسیاسی فرقوں کے مختلف حالات تحریر کریں گے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ ان فرقوں کی طرح اسی بحر ناپیدا کنار کے شناور تھے اور انہوں نے ان کے نظریات وافکار میں رائے زنی کی ہے۔

(۷)

سُنّتِ نبوی اور رائے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد سے لے کر امام شافعیؒ کے زمانہ تک فقہاء کی ایک جماعت ایسی رہی جس کی شہرت روایت میں تھی اور دوسری وہ جو صاحبِ رائے ہونے میں مشہور تھی۔ فقہاء صحابہؓ میں اصحابِ رائے بھی تھے اور اصحابِ حدیث وروایت بھی، تابعین اور تبع تابعین کی بھی یہی حالت تھی۔

پھر ائمہ مجتہدین مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہاء بلاد وامصار میں بھی دونوں قسم کے لوگ موجود رہے۔ اب ہم قدرے اختصار کے ساتھ اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

حوادث وواقعات میں سلف کا طریقہ

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں :-

"عبادات ومعاملات میں ان گنت حوادث وواقعات پیش آتے رہے ہیں۔ ہم قطعی طور سے جانتے ہیں کہ ہر پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں نصِ شرعی موجود نہیں اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ جب نصوصِ شرعیہ محدود ہیں اور واقعات غیر محدود۔ اور ظاہر ہے کہ محدود غیر محدود کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا واضح ہُوا کہ قیاس واجتہاد کا اعتبار ازبس ضروری ہے تاکہ ہر حادثہ کی صورت میں اجتہاد کی طرف رجوع کیا جا سکے[۱]۔

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ لاتعداد حوادث سے دوچار ہوئے۔ ان کے سامنے قرآن حکیم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ذخیرہ موجود تھا پیش آمدہ

---

[۱] الملل والنحل ص ۲۴۸ ج ۲ طبع جدید (ع - ح)

واقعہ کو کتاب اللہ میں تلاش کرتے اگر کوئی صریح نص مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر لیا جاتا ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی جانب متوجہ ہوتے، صحابہؓ کے حافظوں کو ٹٹولتے یادداشتوں کی جستجو کرتے تاکہ پیش آمدہ حادثہ جیسے حالات میں فیصلہ رسولؐ کا اعلان کر سکیں لیکن اگر سعی بسیار کے باوجود کوئی حدیث نہ مل پاتی تو پھر اجتہاد و رائے کو کام میں لاتے، یوں سمجھئے کہ اس معاملہ میں وہ اس قاضی کی مانند تھے۔ جو کسی خاص قانون کا پابند ہوتا ہے لیکن کسی حادثہ میں اسے جب قانون کی کوئی شق نہیں ملتی تو اپنی عقل سے کام لے کر عدل و انصاف کے تقاضے کے مطابق فیصلہ دے دیتا ہے۔ غرض صحابہؓ اسی روش پر گامزن تھے کہ پیش آمدہ معاملات کو کتاب اللہ پر پیش کرتے پھر سنتِ نبوی پر ورنہ رائے پر عمل کرتے۔

حضرت عمر فاروقؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا:۔

"جو بات کتاب و سنت میں موجود نہ ہو اور تمہارے جی میں کھٹکتی ہو تو اس میں خوب غور و فکر سے کام لیجئے اور اسے اس کے اشباہ و امثال پر قیاس کیجئے۔"[1]

حدیث و رائے کے بارے میں صحابہؓ کی روش

صحابہؓ قیاس و اجتہاد پر عامل تھے مگر مقدارِ عمل میں اختلاف تھا بعض قیاس سے زیادہ کام لیتے اور بعض کم۔ وہ نصوص شرعیہ کی عدم موجودگی میں توقف کرتے اور رائے زنی سے احتراز کرتے۔

صحابہؓ کے بارے میں حق بات یہ ہے کہ کتاب و سنت کی موجودگی میں وہ ان پر پورا بھروسہ کرتے۔ اگر سنت معروفہ موجود نہ ہوتی تو ان کے مشاہیر فقہاء رائے و قیاس کا سہارا لیتے بعض صحابہؓ حدیثِ نبوی یا آپ کے فتویٰ کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔ اندریں صورت وہ حدیث بیان کرنے کے بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتے تاکہ ان سے نادانستگی میں کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف غلط بات منسوب نہ ہو جائے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے۔

"بخدا اگر میں چاہوں تو مسلسل دو روز تک حدیث بیان کرتا رہوں لیکن مجھے یہ امر

---

[1] سنن دار قطنی ص ۵۱۲ و اعلام ص ۸۲ ج ۱ (ع - ح)

مانع ہے کہ آپ کے بیشتر صحابہؓ نے میری طرح حدیث سنی اور میری طرح ان مجالس میں حاضر ہوئے اب جو احادیث وہ بیان کرتے ہیں بعینہٖ وہی نہیں سمجھے ڈر ہے کہ کہیں میں بھی ان کی طرح نہ ہو جاؤں۔"

ابوعمر شیبانی کا قول ہے "میں سال بھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہم نشین رہا۔ اس عرصہ میں آپ نے کبھی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا۔ جب یہ الفاظ اپنی زبان پر لاتے تو آپ پر کپکپی طاری ہو جاتی اور کہتے آپ نے یوں فرمایا یا اس کی طرح یا اس کے قریب قریب۔"

حضرت ابن مسعودؓ اپنی رائے سے فتویٰ دینے کو ترجیح دیتے اور غلط ہونے کی صورت میں اس کی ذمہ داری اپنے سر لیتے کہ مبادا غلط بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو جائے! اپنی رائے سے کوئی فتویٰ دینے کے بعد فرماتے۔

"میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں۔ اگر درست ہے تو خدا کی جانب سے اور اگر غلط ہے تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عاید ہوتی ہے۔"

جب آپ کی رائے صحابہؓ کی نقل کردہ حدیث کے مطابق ہوتی تو خوشی سے پھولے نہ سماتے جیسا کہ اس مشہور واقعہ میں ہے جو مہر معیّن کئے بغیر ایک عورت کا نکاح کر دیا گیا تھا آپ نے اس میں مہر مثل[1] کا فیصلہ کیا۔ اس موقع پر بعض صحابہؓ نے شہادت دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسی صورت میں یہی فیصلہ کیا تھا۔

فریق ثانی "رائے" پر عمل کرنے والوں پر یہ گرفت کرتا کہ یہ خدا کے دین میں کتاب سنت کے دلائل کے بغیر فتوے دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ دو قسم کے دینی خطروں میں گھرے ہوئے تھے جو ان کے مذہبی شعور و وجدان کی پیداوار تھے۔

اوّل یہ کہ پیش آمدہ حوادث کا حل تلاش کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ احادیث روایت کریں لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نادانستہ بعض باتوں کے غلط انتساب کا خطرہ درپیش تھا۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

---

[1] یعنی اتنا مہر جتنا کسی عورت کے خاندان یا معاشرہ میں مناسب طریقہ سے مروج و معمول بہ ہو (ع۔ح)

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار کا ایک گروہ کوفہ بھیجا تو انہیں کہا وہاں پہنچ کر تم ایک قوم سے ملو گے جو بڑے جوش وخروش سے تلاوتِ قرآن میں مشغول ہوں گے وہ تمہارے یہاں آکر حدیث سے متعلق پوچھیں گے۔ تم نے روایات کم بیان کرنا ہو گا "[1]

دوسرا یہ کہ روایات کی عدم موجودگی کی صورت میں رائے سے فتویٰ دیں اور اس میں اپنی رائے سے حلّت وحرمت کا فیصلہ صادر کرنے کا خدشہ پایا جاتا تھا۔ لہذا بعض صرف بیانِ حدیث پر اکتفا کرتے اور اثرِ رسولؐ سے متجاوز نہیں ہوتے تھے یعنی حدیث نہ ملتی تو چپ ہو جاتے لیکن بعض فتویٰ تو وقتی طور پر رائے سے دے دیتے پھر اگر بعد میں حدیث کا پتہ چل جاتا تو اپنی رائے کو چھوڑ کر حدیث کا رخ کرتے۔ بہت سے صحابہ کرام کا یہی طرزِ عمل تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی انہیں میں سے تھے۔

تابعین کا دور صحابہ کرامؓ کے بعد ان کے تلامذہ یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس عہد میں دو باتیں ظہور میں آئیں۔

۱۔ مسلمان فرقوں میں بٹ گئے۔ اختلاف کی آندھیاں چلنے لگیں اور سخت جنگ وجدل کی نوبت آئی۔ کافر اور فاسق کے فتوے کثرت سے دیے جاتے لگے۔ سیف وسنان اور تیر وتفنگ استعمال کر کے دوسروں کو موت کی نیند سلا دیا جاتا۔ امتِ مسلمہ تحزب وتفرق کا شکار ہو کر خوارج شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی۔ کچھ امن پسند قسم کے لوگ فسادات سے کنارہ کش رہے اور ان میں کوئی دخل نہ دیا۔ خوارج کے متعدد فرقے تھے مثلاً ازارقہ، اباضیہ، نجدات وعلاوہ ازیں، شیعہ بھی بہت سے فرقوں میں منقسم ہو گئے۔ ان میں سے بعض تو ایسے عجیب وغریب نظریات رکھتے جنھوں نے ان کو اسلام سے خارج کر دیا۔ وہ اسلام میں بظاہر اگر داخل ہوتے تو اس لیے کہ مسلمانوں میں بگاڑ پیدا کریں۔ ارکانِ دین رہیں یا منہدم ہو جائیں ان کی بلا سے۔! ان کی صرف ایک ہی آرزو تھی کہ اسلام کو بیخ وبُن سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے " تاکہ

---

[1] حافظ ابن حزمؒ نے الاحکام ص ۱۳۸ ج ۲ میں حضرت عمرؓ کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ایضاً جامع بیان العلم ص ۱۲۱ ج ۲ (ع۔ ح)

ان کی شوکتِ رفتہ لوٹ کر آجائے یا کم از کم اپنی سلطنت برباد کرنے والوں سے وہ انتقام لے سکیں یا یہ کہ مسلمانوں کو شر و فساد کی اندھیاریوں میں دھکیل دیا جائے اور خدا کا نور بجھ کر رہ جائے۔

اس تحزب و تفرق کے نتیجہ کے طور پر بعض (نئے قسم کے) لوگوں کی دینی حس کمزور ہو گئی۔ جھوٹی حدیثیں کثرت سے بیان کی جانے لگیں۔ مسلمان گھبرا گئے۔ بنا بریں اس فتنہ کی روک تھام صحیح و غلط روایات کو الگ الگ کر دینے کی ٹھان لی گئی چنانچہ عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو حدیثیں مدوّن کرنے اور احادیث صحیحہ کو چھانٹنے کا خیال دامن گیر ہوا۔

۲۔ دوسری یہ کہ اس دور میں مدینہ منورہ سے وہ علمی چرچے بڑی حد تک رخصت ہو گئے۔ عہدِ صحابہؓ اور خصوصاً حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جس کو صحیح معنی میں فقہی اجتہاد کا زریں دور کہنا چاہیے صحابہؓ کے علماء و فضلاء کی ایک کثیر جماعت ہمیشہ مدینہ منورہ میں ڈیرے ڈالے رہتی۔ اگر کبھی باہر جانے کی ضرورت لاحق ہوتی تو اسی حد تک کہ اس سے علمی تعلق متاثر نہ ہو اور ضرورت کے وقت پیش آمدہ مسائل کے متعلق کم از کم بذریعہ خط و کتابت ہی گفتگو ہو سکے۔ حضرت عمرؓ کا دستور تھا کہ آپ اکابر قریشی صحابہؓ کو حجاز کی حدود سے دور جانے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ چنانچہ مہاجرین و انصار کے کبار صحابہؓ آپ کی اجازت کے بغیر مدینہ منورہ سے باہر نہ جا سکتے تھے۔ اس سلسلے میں ان پر کڑی نگرانی کی جاتی تھی۔ حضرت عمرؓ شہید ہوئے تو صحابہؓ مختلف دیار و امصار میں پھیل گئے۔ پھر جہاں گئے وہیں اس جماعت کا گویا فقہی مدرسۂ فکر وجود میں آگیا جس کو شاگردوں نے ان سے حاصل کیا۔

تابعین کا زمانہ آیا تو ہر شہر کے الگ فقہا مشہور ہوئے یعنی یہ تابعین ان فقہائے صحابہؓ کے شاگرد ہوئے جو مدینہ منورہ میں اقامت گزیں رہے ہوں یا وہاں سے چلے گئے ہوں۔ شہروں کے بُعد و اختلاف سے نظریات بھی مختلف ہو گئے۔ کیونکہ ہر فقیہ اپنے ملک کے "عرف"[1] (مخصوص رسم و رواج) اور وہاں کے پیش آمدہ مسائل سے تعرض کرتا اور اس صحابی کے طریقہ کی پیروی کرتا جو اس ملک میں سکونت پذیر ہوا اور اس کی بیان کردہ احادیث نقل کرتا

[1] "عرف" اصولِ فقہ کی اصطلاح ہے جس کی مناسب مقام بحث آخر کتاب میں مستقل عنوان کے تحت آرہی ہے (ع۔ح)

جو ان کے یہاں مشہور ہوئیں۔ اس طرح فقہی فکر و نظر کے مختلف مظاہر و مکاتب منصہ شہود پر جلوہ گر ہوئے۔ ہاں کوشش انتہائی ہر مفتی کی یہی ہوتی کہ اس کے فتاوٰی دینی روح کے حامل اور کتاب و سنت سے ماخوذ ہوں۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے میں نوعیتِ اختلاف

عہدِ صحابہؓ میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ دو طریقے ان کے پیشِ نظر تھے۔

۱۔ رائے کی کثرت[1] اور روایت کی قلت۔ بعد میں روایت مل گئی تو رائے پر مبنی فتوے کا ترک ہے!

۲۔ دوسرے مسلک میں روایت کا غلبہ تھا اور کسی صورت میں اس سے انحراف نہ کیا جاتا روایت کے فقدان کی صورت میں فتوٰی سے احتراز کیا جاتا کہ مبادا دین میں اپنی رائے ٹھونسنے کے مرتکب ہو جائیں۔ تابعین کے زمانہ میں فریقین کے مابین پہلے کی نسبت اختلاف کی خلیج زیادہ وسیع ہوگئی۔ روایت کو ترجیح دینے والا فریق اپنے مسلک میں اور زیادہ پختہ ہو گیا وہ سمجھتے تھے کہ اس دورِ فتن و شرور میں حفاظت و عصمت کا راز اتباعِ سنت ہی میں مضمر ہے۔

دوسرا فریق جھوٹی روایات کی کثرت کو دیکھ رہا تھا جس کے اسباب بھی ان کے سامنے تھے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ نو پید حوادث میں کوئی نہ کوئی حکم تو ہونا چاہیئے پھر اقوام مفتوحہ کے باہمی اختلاط سے نت نئے افکار و نظریات کا بھی ان کو سامنا تھا۔ اس پر طرہ یہ کہ تابعین زیادہ تر "موالی" میں سے تھے جو اپنی پرانی تہذیبوں کے وارث تھے۔ لہذا فریقین میں اختلاف کی خلیج اور زیادہ وسیع ہوگئی۔ حالانکہ پہلے یہ حالت نہ تھی بلکہ دونوں نظریات باہم اس قدر مخلوط تھے کہ امتیاز دشوار تھا۔

لیکن یاد رہے کہ اس دور میں مدارِ اختلاف، سنت سے احتجاج کرنے میں نہیں بلکہ دو امور تھے: "رائے" سے استدلال کرنے اور اس کے زیرِ اثر مسائل کو متفرع کرنے میں۔ اہل اثر اضطرار کی صورت میں ہی "رائے" پر عمل کرتے تھے جیسے بامرِ مجبوری سؤر کا گوشت کھا لیا جاتا ہے وہ

---

[1] یعنی عموماً حکمِ رسول کو احتیاطاً اپنی رائے کی صورت میں ظاہر کیا جاتا۔ "رائے" کی کثرت اسی معنی میں تھی فتامل (ع۔ح)

تفریع مسائل کے بھی قائل نہیں جب تک کوئی حادثہ عملی طور سے رونما نہ ہوا ہو وہ اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے درپے نہ ہوتے تھے۔ صرف انہی مسائل میں فتویٰ دیتے جو وقوع پذیر ہو چکے ہوں۔ مسائل کی فرضی صورتیں نہیں گھڑتے تھے۔

لیکن جہاں تک اہل الرائے کا تعلق ہے وہ اکثر مسائل میں رائے سے فتوے دیتے جب کہ پیش آمدہ موضوع کے متعلق کوئی حدیث موجود نہ ہو۔ نیز یہ کہ وہ صرف واقع شدہ مسائل ہی میں فتویٰ نہیں دیتے تھے بلکہ ایسے مسائل بھی فرض کر لیتے تھے جو ابھی تک وقوع میں نہیں آئے تھے اور اپنی رائے سے ان کے احکام وضع کرتے۔ سرزمینِ حجاز "اہل الحدیث" کا مرکز تھی۔ کیونکہ یہی جگہ صحابہؓ کا اولین وطن اور مہبطِ وحی تھی اور اس لیے بھی کہ جو تابعین یہاں اقامت گزیں تھے انہوں نے ایسے صحابہؓ سے کسبِ علم کیا جو رائے سے فتویٰ دینے کے عادی نہ تھے اور جو تابعین رائے سے فتوے دینے والے صحابہؓ کے شاگرد بھی تھے وہ صرف ان کی رائے کو نقل کر دینے پر اکتفا کرتے۔

سرزمینِ عراق، اہل الرائے کا مقام تھا کیونکہ وہ عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد تھے جو شبہات کے ڈر سے حدیثِ نبوی کے روایت کرنے سے احتراز کرتے تھے لیکن اپنی رائے سے فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے۔ اگر موضوع زیرِ بحث میں کوئی حدیث مل جاتی تو اس کی طرف رجوع کرتے۔ ایک فرق یہ بھی تھا کہ حجاز راویانِ حدیث کا مامن و ماویٰ تھا اور عراق میں چونکہ فلسفہ و دیگر علوم تھے اور ان کے قدیم مدرسے بھی پائے جاتے تھے اس سے ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں اجتہاد بالرائے ہی موزوں ہو سکتا تھا۔ علاوہ ازیں عراق میں قلت روایت کی بھی ایک وجہ تھی کہ وہاں روایت کے اسباب وافر نہ تھے۔

تابعین کے دور میں "اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" میں اختلاف کی خلیج زیادہ وسیع ہو گئی۔ جب تبع تابعین اور اصحابِ مذاہب ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا تو اس اختلاف میں اور شدت رونما ہوئی۔ گویا ائمہ مجتہدین کے عہد کے شروع میں شدید قسم کا اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس دور میں جب فریقین کو باہم ملاقات کے مواقع میسر آئے تو ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ کے رجحان کا آغاز ہوا۔ اہلِ حدیث نے مسائل میں توقف کرنے کا شیوہ

چھوڑ دیا اور بعض ناگزیر حالات میں "رائے" کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے اہل الرائے نے جب دیکھا کہ حدیث کسی حد تک مدون ہو چکی ہے اور آثار و اقوال کی تہذیب و تنقیح جاری ہے تو انھوں نے حدیث سے اپنے فتاوی کی تائید کرنا شروع کی اور اگر کوئی ایسی حدیث ان کے علم میں آئی جو فتوی دیتے وقت معلوم نہ تھی تو اس فتوی سے رجوع کر لیا۔

اب ہم مختصراً اس کی وضاحت کریں گے کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علم فقہ نے ارتقائی منازل طے کیے۔

بعض روایات کے وضع کا سبب

حدیث میں دروغ بافی کا سلسلہ اس عہد میں بھی جوں کا توں رہا چنانچہ روایات کے وضع کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوئی کہ مسلمانوں کے مختلف فرقے اپنے مخصوص افکار و نظریات سے متعلقہ شکوک و شبہات جو زبانی یا تحریری ان پر وارد کیے جاتے تھے، دور کرنے کے لیے بعض روایات وضع کرتے اور انھیں مسلمانوں میں شائع کرتے تھے۔

قاضی عیاضؒ نے واضعین روایات اور ان کی دروغ بافی کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "حدیثوں کے وضع کرنے والے مختلف قسم کے لوگ تھے۔ ایک قسم وہ تھی جو پوری کی پوری بے سروپا روایتیں گھڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے تھے جس سے ان کی غرضیں مختلف ہوتی تھیں۔ مثلاً کوئی اپنی برتری جتلانے کے لیے، تو بعض دین کے استخفاف کے لیے ـــــ زنادقہ اور ان کے اشباہ و امثال کا یہی وطیرہ تھا ـــــ یا پھر وہ لوگ جو حصولِ ثواب اور دین داری کی نیت سے ترغیب و ترہیب کی روایات وضع کرتے ـــــ اور یہ تھے جہالت پیشہ عبادت گزار اور صوفی ـــــ
>
> بعض کو یہ لپکا تھا کہ عجیب سے عجیب روایتیں پیش کر کے اپنی نمائش کرتے پھریں ـــــ مثلاً فاسق روایت کنندگان ـــــ اور کئی ایسے بھی تھے جو کسی خاص مذہب سے متعلقہ تعصب کی غرض سے یا اپنے نظریات کیلئے

دلائل کے طور پر روایتیں بناتے تھے ـــــ اور یہ بدعتی فرقوں کے داعی اور مبلغ تھے ـــــ اور ایک طبقہ بندگان حرص و آز کا ایسا بھی تھا جو سرمایہ داروں اور برسرِ اقتدار گروہ کی خوشنودی حاصل کرتے اور ان کی غلط کاریوں کے لیے وجہ جواز پیدا کرنے کی غرض سے روایتیں گھڑتے تھے ـــــ

فن حدیث اور اسمائے رجال کے ماہر محدث علماء کرامؒ نے مذکورہ بالا کے سب اقسام کے رجال کی بطورِ مثال نشان دہی کر دی ہے ـــــ

دوسری قسم ایسے لوگوں کی تھی جو بالکل سر و پا غلط انتساب آنحضرتؐ کی طرف تو نہ کرتے تھے مگر طرح طرح کی تبدیلیاں ضرور کر گزرتے تھے۔ مثلاً بعض لوگ بطریقِ ضعیف متن کے ساتھ سندِ صحیح اور مشہور لگا دیتے تھے۔ بعض عمداً اسانید کو بدل ڈالتے یا ان میں اضافہ کر دیتے جس سے کسی کی غرض روایت میں ندرت پیدا کرنا اور کسی کی خود کو "مجہول" راوی کی حیثیت سے نکال کر "متعارف" راوی کی حیثیت دینا ہوتی تھی ـــــ بعض جھوٹے موٹے ان احادیث کے سماع کا دعویٰ کرتے جو انہوں نے سنی نہیں ہوتی تھیں اور ان محدثین سے ملاقات کا اظہار کرتے جن سے وہ کبھی نہیں ملے لیکن روایتیں ان سے ایسی کرتے جو اپنی جگہ پر صحیح ہوتیں ـــــ کئی واضعین، اقوالِ صحابہ، عرب اور داناؤں کے حکیمانہ اقوال کی نسبت دانستہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دیتے[۱]

وضع روایات کا ردِ عمل

دورِ اجتہاد اور انشائے مذاہب کے اس دور میں تحریک وضع روایات پر دو اثر مترتب ہوئے :۔

(۱) محدثین احادیث صحیحہ و سقیمہ کی جانچ پڑتال کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے تاکہ خبیث و طیب میں امتیاز قائم کیا جائے۔ اس کے لیے راویانِ حدیث کے پورے کوائف زندگی کے مطالعہ کا آغاز ہوا، صادق و کاذب کی پہچان کی جانے لگی، راست گو لوگوں

---

[۱] دیکھئے تاریخ التشریع الاسلامی از محمد بک الخضری مرحوم ص ۸۲ زعنوان "تشریع صغار صحابہ کے عہد میں" منقول از شرح صحیح مسلم (از امام نوویؒ) ص ۱۲ جلد اول طبع دہلی (ع ـ ح)

کے مراتب قائم کئے گئے اور حدیث کی دراست اس حیثیت سے بھی کی گئی کہ مشہور ضروریاتِ دین اور یقینی مشہور و مستفیض احادیث اور قرآن کریم سے ان کا موازنہ کیا جائے اور ان امور سے اگر وہ متعارض و متضاد نظر آئیں تو ایسی روایات کو رد کر دیا جائے [1]

---

[1] جس دور کا یہ تذکرہ ہے —— دوسری صدی ہجری —— اس میں دراستِ حدیث اس حیثیت سے نہیں بلکہ صرف فنی طریقہ پر ہوتی تھی یعنی یہ کہ متنِ حدیث کے جو الفاظ کسی حیثیت سے —— قول، فعل تقریر —— آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائے جاتے تھے اس کا طریق ابلاغ —— سند —— کس حد تک قابلِ اعتماد ہے؛ رجال کی ہر طرح سے تحقیق، اتصال وغیرہ کی تفحیص وغیرہ امور جن کی ایک خبر کے قابلِ تصدیق ہونے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ بلاشبہ محدثین کرامؒ اسناد و متون کی چھان بین کے لیے "فنی درایت" سے بھی کام لیتے تھے مگر "مطلق درایت" (تقریبًا یہی جس کا ذکر جناب مؤلف نے فرمایا ہے) کی اس دور میں خاص ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔

یہ معیارِ تحقیق کہ قرآن، احادیث متواترہ، ضروریاتِ دین —— وغیرہ وغیرہ —— کے حدیث یا خبر واحد مخالف نہ ہو اس وقت مرتب ہوا جب حدیثِ پاک کا ضروری اور معتدبہ ذخیرہ سینوں میں محفوظ ہونے کے بعد سفینوں میں بھی منتقل ہو چکا تھا یعنی ایک طرف تو ہزاروں لاکھوں احادیث و طرقِ احادیث کے حفاظ موجود تھے اور دوسری طرف وہی احادیث کم و بیش ضخیم مصنفات کی صورت بھی اختیار کر چکی تھیں —— اس وقت جس قسم کی روایات کو محدثین نے چھان بین کر کے الگ کر دیا تھا۔ وہی یا ان کے ساتھ اسی قسم کی روایات زبانِ زد عام ہونے لگیں۔ یا غرض مند لوگ ان کو استعمال کرنے لگے۔ ان کی پہچان کے لیے یہ قاعدہ معرضِ وجود میں آیا تھا اور یہ دور چوتھی صدی ہجری کا ہے۔ قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہ "اصول" مرتب شکل میں سب سے پہلی جس کتاب میں ملتا ہے وہ ہے حافظ خطیب بغدادیؒ متوفی ۴۶۳ھ کی "الکفایہ" اور شاید انہوں نے باین شکل یہ اصول مشہور اشعری متکلم باقلانی سے لیا ہے۔

غرض کہنا یہ ہے کہ مؤلف کی عبارت میں ذکر کردہ معیار، مطلق حدیث کی صحت جانچنے کے لیے نہیں —— کیونکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی صورت میں صحیح حدیثوں کے مجموعے موجود تھے ان کی تحقیق کی ضرورت ہی نہ تھی —— بلکہ ضعاف اور موضوع روایات کی چھان پھٹک کے لیے تھا لہٰذا اس کا ذکر اسی بحث میں آنا چاہیئے جیسا کہ "حدیث کی کتابوں میں موضوع روایات" کے عنوان کے تحت اس کا (باقی بر صفحہ ۱۷۱)

پھر بڑے بڑے ائمہ حدیث صحیح احادیث کی جمع و تدوین میں مشغول ہوئے۔ حضرت امام مالکؒ نے "موطا" امام سفیان بن عیینہؒ نے کتاب "الجوامع فی السنن والآداب" اور امام سفیان ثوریؒ نے "الجامع الکبیر فی الفقہ والاحادیث" تالیف فرمائیں۔

(ب) اہل الرائے فقہاء نے اپنے فتاویٰ کی زیادہ تر بنیاد "رائے" پر رکھی کہ مبادا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط انتساب کا ان سے ارتکاب ہو جائے [۱]

اہل عراق پر رائے کا غلبہ

عراق میں بدستور رائے کا غلبہ تھا اس لیے کہ وہاں کے فقہاء ان تابعین تبع تابعین کے فیض یافتہ تھے جو "رائے" میں مشہور تھے اور جو زیادہ تر فتویٰ رائے سے دیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ اہل حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ان کے مقابلہ میں امام مالکؒ، سفیانؒ وغیرہ کے زمانے میں ایک گروہ وہ تھا جو نہ (فرضی) سوالات کو ناپسند کرتے تھے نہ فتویٰ دیتے میں ان کو کوئی اندیشہ محسوس ہوتا تھا۔ ان کا کہنا تھا دین کی بنیاد "فقہ" پر ہے لہذا اس کی نشر و اشاعت ضروری ہے۔ تاہم ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے روایت کرنے میں ڈر لگتا تھا چنانچہ امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ "غیر نبیؐ کی طرف منسوب کرنا بہرحال ہمیں زیادہ پسند ہے۔" امام نخعیؒ کہتے تھے "عبداللہ نے کہا علقمہ نے کہا۔ ہمیں زیادہ عزیز ہے۔" ...... پھر عراقی فقہاء کے نزدیک احادیث و آثار

(بقیہ از صفحہ ۱۷۰) ذکر کیا گیا اور بعض جگہ اس قسم کی موضوعات کی تفصیلی مثالیں دی گئی ہیں۔

اس بقدر ضرورت وضاحت سے وہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے جو نا واقفوں کو عام طور پر ہو گئی کہ اس "اصول" کی آڑ میں ان احادیث کی تضعیف و تردید کے بھی درپے ہو جاتے ہیں جو محدثین کے ان تقریباً متفقہ طور سے صحیح تسلیم کی جا چکی ہیں۔ تفصیل کا یہ موقعہ نہیں (ع۔ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] یعنی چونکہ عراق میں تحقیق احادیث کے مواقع میسر نہ تھے جو حجاز میں عام تھے ــــ اس لیے فقہائے عراق احتیاط تقاضا اس میں سمجھتے تھے کہ بجائے اس کے کہ اپنے فتویٰ کی بنیاد کسی (ان کے خیال میں) غیر منقح حدیث پر رکھیں، جو کچھ وہ بانہ سمجھ رائے ــــ میں آ جائے وہی مسائل کو بتا دینا چاہیے تا آنکہ کوئی صحیح حدیث مل جائے (ع۔ح)

کا اتنا ذخیرہ بھی نہ تھا کہ وہ اہلِ حدیث کے طے کردہ اصولوں کے مطابق ان سے فقہی مسائل استنباط کرسکتے نیز دوسرے شہروں کے علماء کے اقوال و آثار میں نظر و فکر کرتے لیکن ان کو جمع کرنے میں کوئی دلچسپی نہ لیتے پھر اس کوتاہی کی ذمہ داری لینے سے وہ بچتے بھی نہ تھے اس لیے کہ وہ اپنے اماموں کو ہی تحقیق و تدقیق میں یکتائے روزگار سمجھتے تھے اور ان کے قلوب واذہان اپنے ہی اصحاب کی طرف مائل تھے۔ علقمہ کا قول ہے "کیا عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی زیادہ کوئی سچا آدمی موجود ہے"یا امام ابوحنیفہؒ فرماتے: "ابراہیم، سالم سے بھی بڑے فقیہ ہیں" "اگر شرفِ صحبت کا پاس نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ، ابن عمرؓ سے بھی بڑے فقیہ تھے[1]"

ذہانت و فطانت کی بنا پر وہ اپنے ائمہ کے اقوال کے مطابق بڑی آسانی سے تخریج مسائل کرتے تھے وکل میسر لما خلق لہ (ہر شخص کو اپنے فطری رجحان کے مطابق کام کرنا آسان ہوتا ہے) وکل حزب بما لدیہم فرحون ۔ (ہر گروہ اپنے اپنے نظریات پر مگن ہے) خلاصہ یہ کہ انھوں نے فقہ حنفی کو تخریج کے قواعد پر استوار کر لیا[2]۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک اہلِ عراق کے قیاس ورائے کی جانب مائل ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ فتویٰ دینا ضروری خیال کرتے تھے، نہ سوالات اور ان کے جوابات سے گھبراتے، نہ تفریعات سے جھجکتے" فقہ" کو دین کی اساس سمجھتے۔ حدیث روایت کرنے سے احتراز کرتے۔ دوسرے بلاد و امصار کے علمائے کے اقوال تسلیم نہ کرتے۔ اپنے مشائخ کی طرف داری کرتے اور ان کے اقوال کے مطابق مسائل کی تخریج کرتے۔

اہل الحدیث واہل الرائے کا مبنیٰ اختلاف

اہلِ عراق کی کثرت رائے اور اہلِ حجاز و شام کی کثرت تحدیث کے اسباب کچھ

---

[1] حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس مناظرۂ شہیرہ سے لیا گیا ہے جس کا مصنف آئندہ "سنت" کے عنوان میں ذکر کریں گے اور اسی جگہ ہم بتائیں گے کہ یہ مناظرہ ایک غلط گو راویوں کی داستان طرازی ہے (ع ۔ ح)

[2] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۵۰ جلد ۱ (ع ۔ ح)

بھی ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا یہ بات سمجھ لینا چاہیئے کہ دونوں فریقے بالاتفاق تسلیم کرتے تھے کہ مدار استدلال کتاب اللہ اور سنت صحیحہ دونوں ہیں۔ اختلاف کا مبنیٰ صرف یہ ہے کہ اہلِ حدیث "رائے" سے احتراز کرتے تھے لیکن روایت رسولؐ سے نہیں "رائے" کو حدیث کی عدم موجودگی میں اضطراری طور پر ہی قبول کرتے تھے۔ بخلاف ازیں اہل الرائے روایتِ حدیث سے اجتناب برتتے مگر فتویٰ دینے میں انہیں کوئی تأمل نہیں ہوتا۔ وہ اس کے نتائج کو گوارا کرتے تھے ہاں فتویٰ دینے کے بعد حدیثِ صحیح مل جاتی تو رجوع کر لیا کرتے تھے۔ اس امر کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اسی طرزِ عمل پر یہ امر مترتب ہے کہ اہل رائے احادیث ضعیفہ کو قابل حجت نہیں قرار دیتے تھے اس کے برعکس اہلِ حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے جب کہ یہ موضوعات میں داخل نہ ہوں[1] امام مالکؒ اس دور میں اہل حدیث کے امام تھے وہ رائے[1]

---

[1] حافظ ابن القیمؒ نے اس مقام پر دراصل امام احمدؒ کے اصولِ استنباط ذکر کئے ہیں کہ وہ اولین درجہ نصوص کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کو دیتے ہیں۔ اگر نہ ملیں تو اقوالِ صحابہؓ، وہ بھی نہ ہوں تو ان کے نزدیک پھر "قیاس" سے کام لینے سے قبل یہ دیکھ لینا چاہیئے کہ کوئی ایسی روایت موجود ہے جو گو صحت کے اعلیٰ معیار پر نہ ہو لیکن بالکل ناقابل حجت بھی نہ ہو تو اس صورت میں امام احمدؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث کو بنائے استدلال بنانا چاہیئے، قیاس کی طرف رجوع مناسب نہیں۔ اس مقام پر انہوں نے بھی کہا ہے کہ "مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح ہو گی" لیکن ساتھ ہی تصریح کر دی ہے کہ "ضعیف سے مراد باطل و منکر اور گری پڑی حدیث نہیں بلکہ اتنا ہی کہ وہ صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہ ہو" ولیس المراد بالضعیف عنده الباطل ولا المنکر ولا ما فی روایته متهم بحیث لا یسوغ الذهاب الیه فالعمل به بل الحدیث الضعیف عنده قسیم الصحیح وقسم من اقسام الحسن الخ (اعلام ص۲۵ ج۱) ولیس المراد بالحدیث الضعیف فی اصطلاح السلف هو الضعیف فی اصطلاح المتاخرین بل ما یسمیه المتاخرون حسنًا قد یسمیه المتقدمون ضعیفا (اعلام ص۲۵ ج۱ طبع منیریہ مصر)

اس کے بعد حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں "اس طرزِ عمل میں امام احمدؒ منفرد نہیں بلکہ سب ہی ائمہ اس اصل میں ان کے موافق ہیں" ولیس احد من الائمة الا وهو موافقه علی هذا الاصل (باقی برصفحہ ۱۷۴)

پر بھی عمل کرتے اور مرسل، منقطع، موقوف احادیث اور اہلِ مدینہ کے عمل کو بھی لائق احتجاج سمجھتے اور ابن قیمؒ کے نزدیک رائے کو اسی وقت قبول کرتے جب ان میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔ ابن القیمؒ اعلام الموقعین (ص ۲۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں عـہ :

علہ ہم بتا دینا چاہتے ہیں کہ فقہاء حدیث آثار وسنن سے احتجاج کرتے اور رائے پر شاذ و نادر ہی عمل کرتے تھے۔ مگر امام مالکؒ ان ائمہ حدیث میں شامل نہیں لہ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۷۳) من حیث الجملۃ فانہ ما منهم الا وقد قدم الحدیث الضعیف علی القیاس الخ (ص ۲۵ ج ۱)

اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے اس قسم کے فتوؤں کی مثالیں ذکر کی ہیں جو اس اصل پر مبنی ہیں بعدہٗ لکھا ہے: واما مالک فانہ یقدم الحدیث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابی علی القیاس (اعلام ص ۲۶ ج ۱)

ہاں معلوم رہے کہ امام مالکؒ جن "مرسل، منقطع، بلاغات" کو مدارِ استدلال بناتے تھے وہ ان کے نزدیک ثابت شدہ احادیث کی حیثیت رکھتی تھیں ضعاف کی نہیں۔ (مصفی ص ۷ و ۱۳)

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اعلام الموقعین کی عبارت کی تلخیص و تعبیر جو مصنف نے فرمائی ہے وہ واقعہ کے مطابق نہیں۔ اس عبارت سے یہ نہیں نکلتا کہ "اہل الرائے احادیث ضعیفہ کو قابلِ حجت نہیں قرار دیتے تھے۔ اور اہلِ حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے"۔ (ع - ح)

ٹ لیکن "رائے محمود" پر ـــــ اور اسی کا نام "قیاس صحیح" ہے ـــــ جس کی تفصیل حافظ ابن القیمؒ نے لکھ دی ہے (ع - ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

لہ یہ تجزیہ درست نہیں جیسا کہ شہرستانی (الملل ص ۲۲۱ ج ۱) علامہ ابن خلدون (مقدمہ ص ۳۷۴) شاہ ولی اللہ (حجۃ اللہ البالغہ، الانصاف وغیرہ) کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔ امام مالکؒ رائے کو کیا سمجھتے تھے؟ اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کے ایک شاگرد اسد بن فراتؒ جب ۱۷۲ھ میں حضرت امامؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پے در پے چند سوالات کئے جن کے آپ نے جوابات دیئے لیکن جب اسد نہ رکے تو حضرت امامؒ نے فرمایا حسبك یا مغربی ان احببت الرای فعلیك بالعراق (بس بھائی مغربی! "رائے" پسند کرتے ہو تو عراق چلے جاؤ، چنانچہ اس کے بعد کوفہ امام محمدؒ کے پاس چلے آئے (آخر کتاب تزیین الممالک ص ۶۴) (ع - ح)

علامہ شاطبیؒ کا بیان بھی یہی ہے^{لہ}۔ کیونکہ جب کوئی حدیث معارض قرآن ہو یا کسی دوسری حدیث کے خلاف ہو یا ایسے قانونِ کُلّی سے معارض ہو جو احکامِ شریعت کے "تتبع" سے اخذ کیا گیا ہے تو وہ اس کو ترک کر دیتے تھے علامہ شاطبیؒ نے موافقات میں اس پر مستقل عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ "حضرت عائشہؓ، ابنِ عباسؓ اور عمرؓ بن خطاب

لہ مالکیوں میں علماء کا ایک طبقہ ایسا ہے جو فنِ حدیث سے علماً و عملاً خاص شغف رکھتا ہے اور مسلکِ اہل الحدیث سے زیادہ قریب ہے مثلاً حافظ یوسف ابن عبدالبر متوفی ۴۶۳ھ دوسرا طبقہ ان متاخرین فقہا کا ہے جو عقائد میں اشعریت اور فروع میں تقلیدی مالکیت کے دائرہ سے باہر قدم نہیں رکھتے گویا وہ "مجتہد فی المذہب" مالکی ہیں۔ علامہ ابن العربیؒ متوفی ۵۴۲ھ اور علامہ ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبیؒ متوفی ۷۹۰ھ متاخر قسم کے فقیہ اور متکلم ہیں۔ ان ہی جیسے متکلمین و فقہاء کے ہاں امام مالکؒ کی طرف منسوب حدیث کی تحقیق کا یہ اصول ملتا ہے جس کا ذکر محترم شیخ ابوزہرہ فرما رہے ہیں ورنہ امام مالکؒ سے یہ منقول ہے نہ کسی متقدم محقق مالکی سے جیسا کہ مصدرِ فقہ اسلامی کی حیثیت سے دوسرے مصادر کے ساتھ "عمل اہل مدینہ" بھی مالکیہ کے ہاں سلفاً خلفاً چلا آیا ہے (اگرچہ نقد و جرح سے وہ بھی نہیں بچ سکا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلامی اور بعض خالص قسم کے فقہی مسائل پیدا ہونے کے بعد عقلیت پسند مالکیوں کے ہاں یہ اصول وضع ہوا تاکہ احادیث صحیحہ سے ثابت شدہ بعض ان عقائد و مسائل سے جو "سکہ بند مالکیت" کے خلاف سمجھے گئے ہوں گے۔ اس "اصول" کی روشنی میں مخلصی کی راہ نکالی جا سکے جو بظاہر دل کش اور معقول دکھائی دیتا ہے لیکن اس سے عملاً بہت سی احادیث صحیحہ کا استرداد لازم آتا ہے جس کی کچھ مثالیں اعلام الموقعین میں مل سکتی ہیں اور جس کا کچھ اندازہ ہماری ان مثالوں کی وضاحت سے ہو سکے گا جنھیں علامہ شاطبیؒ اپنے مطلب کے لیے لائے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید یا کسی اصل کی قرآنی کے معارض قرار دے کر کسی حدیث کو مسترد کر دینا اہل حدیث کا مسلک نہیں جن کے امام، امام مالکؒ ہیں۔ حافظ ابن القیم الصواعق المرسلہ (ص ۴۴۴-۴۴۰ ج ۲) میں حدیث صحیح کو نہ ماننے والوں کی دس اقسام بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"(وطائفة ثانية عشر) ردوالحديث اذا خالف ظاهر القرآن بزعمهم وجعلوا هذا معيارا لكل حديث خالف آرائهم فاخذوا (باقی صفحہ ۱۷۶)

نے بعض احادیث کو اصولِ اسلامیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا تھا۔ مثلاً وہ حدیث جو رفع حرج کے قاعدہ کے مخالف ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مخالف اصول کی بنا پر انھوں نے

(بقیہ حاشیہ ۱۷۵) عموما بعیدا من القرآن (وفی الکتاب "الحدیث" و هو غلط لا یناسب المقام لم یقصد به فجعلوه مخالفًا للحدیث ومادوہ به (ص ۳۴۳ ج ۲) یعنی "بارھویں قسم ان لوگوں کی ہے کہ حدیث جب ان کی رائے کے خلاف پڑتی ہو تو ظاہر قرآن کو معیار کے طور پر پیش کرتے اور قرآن مجید کے عموم بعید کی آڑ لے کر صحیح حدیث کو مسترد کر دیتے ہیں"

اس کے بعد پچیس سے زائد اس کی مثالیں بیان کی ہیں اور اس کا کچھ اندازہ ہماری اس گفتگو سے ہو جائے گا جو ہم علامہ شاطبیؒ کے بیان پر ابھی کریں گے۔

اہل الحدیث کا عقیدہ و مسلک یہ ہے کہ ہر صحیح حدیث بجائے خود ایک اصول ہے جس طرح قرآن حکیم ایک اصول ہے اور صحیح حدیث وہ ہے جو محدثین کے طے کردہ معیارِ صحت پر پوری اترے اگر کہیں قرآن اور حدیث صحیح میں بادی النظر تعارض نظر آئے تو تطبیق کے علمی اصولوں کے تحت دونوں کو ملا لیا جائے جس طرح کہ قرآن کے بظاہر تعارض باہمی کو حل کر لیا جاتا ہے علامہ خطابی متوفی ۳۸۸ھ لکھتے ہیں۔ والاصل ان الحدیث اذا ثبت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجب القول به وصار اصلا فی نفسه وعلینا قبول الشریعة المبهمة کما علینا قبول الشریعة المفسرة والاصول انما صارت اصولا لمجیٔ الشریعة بها (معالم السنن شرح ابی داؤد ص ۱۱ جلد ۳ طبع حلب) کیا اچھا فرمایا ساتویں صدی ہجری کے علامہ محقق ابن دقیق العید متوفی ۷۰۲ھ نے لا نسلم ان النص المخالف للاصول یرد فان الاصول ثبتت بالنصوص والنصوص ثابتة فی الفروع المعینة وغایة ما فی الباب ان یکون الشرع اخرج بعض الجزئیات عن الکلیات لمصلحته تخصها او تعبدا فیجب اتباعه (شرح العمدہ ص ۵۱ ج ۳)

الحاصل علامہ شاطبیؒ کے بیان کردہ اصول کو زیادہ سے زیادہ متاخرین فقہاء مالکیہ (باقی برصفحہ ۱۷۷)

حدیث کے صحیح ہونے سے انکار کر دیا۔ شاطبی لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کا اعتماد اسی قاعدہ پر ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ حدیث جب مخالف قرآن ہو یا کسی حکم قطعی اور عام قاعدہ کی خلاف ورزی

(بقیہ از صفحہ ۱۷۶) تخریجی اصول کہا جا سکتا ہے جو اپنے اندر ظن در ظن لیے ہوئے ہے امام مالکؒ ایسے اصول کے قائل نہیں ہو سکتے جس سے فقہ اسلامی کا دوسرا یقینی مصدر "حدیث" مجروح ہوتا ہو۔ رہی یہ بات کہ بعض جگہ احادیث کے خلاف حضرت امام مالکؒ کا مسلک نظر آتا ہے تو اس کے معقول اسباب شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ اور انصاف میں اور ان سے پہلے دوسرے محققین نے بیان کر دیئے ہیں لیکن جہاں تک امام مالکؒ کا تعلق ہے ان سے زیر بحث "اصول" کا کہیں ذکر نہیں۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل (ع۔ح)

لہ یہ ایک بڑا مغالطہ ہے اور حقیقت کے خلاف اس امر کی کوئی صاف و صریح دلیل نہیں کہ جن صحابہؓ کا یہاں ذکر ہے انھوں نے جہاں بعض حدیثوں کے تسلیم کرنے میں تامل کیا اس کی وجہ کا اصول اسلامیہ کے مخالف ہونا تھا اس کے برعکس جو انھوں نے خود وجوہ بیان کی ہیں وہ تو یہ ہیں کہ روایت کنندہ کے ضبط و فہم الفاظ کے بارے میں ان کو اطمینان نہیں ہو سکا یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ قرآن مجید کے کسی عموم یا اسلام کے کسی کلی "قاعدے" کے مخالف ہونے کی بنا پر کسی حدیث رسولؐ کو اس میں شک پیدا کر کے مسترد کر دیا ہو بلکہ ہوا یہ کہ خبر رسولؐ بحیثیت خبر ان کے نزدیک ثابت نہ ہونے کی بنا پر انہیں بعض دفعہ تسلیم میں تامل ہوا تھا ہاں بعض وقت یہ ضرور ہوا کہ متعلقہ مسئلہ میں حدیث سامنے آنے سے قبل جو نظر یہ کسی قرآنی آیت کی یا کسی دوسری حدیث کی بنا پر وہ رکھتے تھے اس پر وہ بدستور جمے رہے لیکن چونکہ اس کا بھی تعلق ان کے اپنے اپنے فہم سے تھا اس لیے یہ ان کی انفرادی رائے سمجھی گئی جو خطا و ثواب دونوں کی محتمل ہو سکتی ہے۔ بنا بریں اس رائے کو بنیادی اصول نہیں بنایا جا سکتا خصوصاً اس لیے کہ صحابہؓ کے اجتماعی ذہن نے اس طریق تامل کو پسند نہیں کیا چنانچہ حافظ ابن القیمؒ حضرت عمرؓ عائشہؓ کے ایسے "تاملات" کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ دوسرے صحابہ کے ہاں ان کی پذیرائی نہیں ہوئی۔

بل کان الذین قبلوہ اضعاف اضعاف الذین ردوہ وقولھم ھو الراجح قطعا دون قول الاٰخرین فلا یرد حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشیٔ ابدا الا بحدیث مثلہ ناسخ لہ یعلم متاخرہ عنہ دون ناخر عنہ ولا یجوز ردہ بغیر ذلک البتۃ اھ الصواعق ص ۳۳۹ ج ۲ (ع۔ح)

کرتی ہو تو اسے رد کر دینا چاہیے"۔

شاطبیؒ کہتے ہیں "دیکھیے! امام مالکؒ برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے اس کو سات مرتبہ دھونے کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "یہ حدیث اسی طرح مروی ہے لیکن اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں" وہ اس کو ضعیف کہتے اور فرماتے "جب اس کا کیا ہوا شکار حلال ہے تو لعاب کیسے مکروہ ہوگا"[1] خیار مجلس والی حدیث میں بھی ان کا قول اسی اصل پر مبنی ہے۔ حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں" اس کیلئے ہمارے نزدیک کوئی خاص تحدید نہیں اور نہ اس پر عمل کیا جاتا ہے"[2] ان الفاظ میں اشارہ

---

[1] امام صاحبؒ نے اس حدیث کو نہ ضعیف کہا ہے نہ مسترد کیا ہے بلکہ اس کو صحیح سمجھ کر اپنی کتاب موطا میں لائے ہیں (باب جامع الوضوء) اور امام مالکؒ سے مروی راجح روایت کے مطابق ان کا مسلک بھی اس حدیث کے مطابق ہے یعنی کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونا، بربنائے نجاست ہو یا بربنائے تعبد اس سے عملاً" کوئی فرق نہیں پڑتا۔ رہی یہ بات کہ وجوباً ہے یا استحباباً؟ تو اس میں وجوب کی روایت مرجوح بھی مان لی جائے ـــــ اگرچہ راجح وہی ہے ـــــ اور استحباب ہی ان کا قول سمجھ لیا جائے، بہرصورت حدیث رد نہ ہوئی، بلکہ دلائل متعارضہ کو باہم ملا لیا گیا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمات الممہدات ص ۲۳ ج ۱ باجی شرح موطا ص ۷۳ ج ۱۔ زرقانی شرح موطا ص ۲، ج ۱۔ نیز دیکھیے حاشیہ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۶۷۴ - ۶۷۶) علامہ شاطبیؒ نے اس حدیث کے رد کے طور پر جو دو فقرے نقل کیے ہیں ان میں سے دوسرے کے اصل ماخذ کا پتہ نہ چل سکا تاکہ اس کی حیثیت کا پتہ لگایا جا سکتا اور پہلا "المدونہ" میں ہے جس کے بعض مندرجات کے شاذ اور ضعیف الروایۃ ہونے کی شہادت ایک مالکی فقیہ و متکلم علامہ ابن رشد دے چکے ہیں (مقدمات ص ۴۸ ج ۱) لہٰذا موطا کے مقابلہ میں ناقابل التفات (ع۔ح)

[2] موطا میں اس حدیث کے الفاظ مرفوعاً بروایت ابن عمرؓ یہ ہیں المتبایعان کل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا الا بيع الخيار۔ یعنی بائع و مشتری مجلس بیع کے دوران سودے کے رکھنے نہ رکھنے کے مختار ہیں۔ لیکن وہ مجلس برخاست ہو جانے پر اختیار ختم اور سودا پختہ۔ الا یہ کہ خود بیع ہی میں بعد از مجلس بھی اختیار کی بات طے ہو گئی ہو"

اس حدیث پر امام صاحبؒ کا موطا میں جو تبصرہ ہے اس کا تعلق "عمل اہل مدینہ" کے اصول سے تو ہے کسی "قانون کلی" کی بنا پر حدیث کو رد کر دینے سے نہیں" تاہم حدیث کو رد نہیں کیا گیا بلکہ "عمل (باقی بر صفحہ ۱۷۹)

ہے کہ مجلس کی مدت متعین نہیں اور اگر کوئی شخص نامعلوم مدت تک خیار کی شرط لگائے تو وہ سب علماء کے نزدیک باطل ہے۔ لہٰذا وہ حکم شرعاً کیسے ثابت ہو سکتا ہے جو شرعی زاویۂ نگاہ سے شرط ٹھیرانے کے قابل ہی نہیں۔ یہاں بھی امام مالکؒ نے ایک اجماعی قانون کی طرف رجوع کیا ہے[۱] نیز یہ کہ عذر اور جہالت کا قاعدہ قطعی ہے جو اس ظنی حدیث کے معارض[۲] ہے۔

اس ضمن میں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ امام مالکؒ ان دو حدیثوں کو بھی قابلِ اعتبار خیال نہیں کرتے۔ من مات وعلیہ صوم صام عنہ ولیہ (جو شخص فوت ہو جائے اور اسکے ذمہ روزے واجب الادا ہوں تو اس کا ولی اس کی جانب سے روزے ادا کرے) ادائیگی[۳]

(بقیہ از صفحہ ۱۷۸) اہلِ مدینہؒ سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے حدیث کی توجیہات کی طرف اشارے کئے گئے ہیں جن کی تفصیل زرقانی مالکی کی شرح موطا ص ۱۲۱ ج ۳) وغیرہ میں ہے۔ علاوہ ازیں عمل اہلِ مدینہؒ کے اس دعوے کو بھی تسلیم خود مالکیہ کے ہاں بھی نہیں کیا گیا اور خیار مجلس کے قول کو ہی مرجح قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے زرقانی، شرح عمدہ لابن دقیق العید، فتح الباری وغیرہ (ع۔ح)

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] یہ نتیجہ اس وقت مفید مطلب ہو سکتا ہے جب لیس ھذا عندنا بحد معروف کی شاطبیؒ کی تشریح درست ہو لیکن خود مالکیہ نے اس کا تعلق الا بیع الخیار سے بتایا ہے اس کے قبل سے نہیں معنی لھا قال مالك ولیس عندنا الخ) ای لیس للخیار عندنا حد بثلاثۃ ایام کما حدہ الکوفیون والشافعی بل ھو علی حال المبیع (زرقانی ص ۱۲۲ ج ۳)

لہٰذا ایک محتمل المعانی فقرے سے ایسا "قانون کلی" کیسے بنایا جا سکتا ہے جس کو امعاذ اللہ احادیث کے استرداد کے طور پر استعمال کیا جائے۔ (ع۔ح)

[۲] قاعدہ عذر و جہالت بھی تو حدیث پر مبنی ہے پھر ایک ظنی ایک قطعی یعنی چہ؟ (ع۔ح)

. . . .

لو کان علی ابیک دین ۔ (اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا نہ کرتے؟)[1]

کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیثیں قرآن کے مسلمہ اصل کلی کے خلاف ہیں۔ ارشاد ربانی ہے

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی (انسان کو وہی ملے گا جو اس نے کمایا)

امام مالکؒ اس حدیث کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس میں ان ہانڈیوں کو اوندھا کر دینے کا ذکر پایا جاتا ہے جن میں تقسیم غنائم سے پہلے ہی اونٹ اور بکریوں کا گوشت پکایا گیا تھا۔ اس میں بھی ان کا اعتماد رفع حرج کے قانون پر ہے جسے وہ "مصالح مرسلہ" سے تعبیر کرتے ہیں[2]

---

[1] پہلی حدیث صحیحین کی ہے، دوسری کے الفاظ صحیح مسلم میں یہ ہیں عن ابن عباس ان امرأۃ اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان امی ماتت وعلیہا صوم شہر فقال ارأیت لو کان علیہا دین اکنت تقضینہ قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقضاء۔

اس جگہ بھی امام مالکؒ نے قرآنی آیات کے معارض ہونے کی بنا پر ان حدیثوں کی تصحیح میں شک پیدا نہیں کیا بلکہ کچھ دوسری حدیثیں اور آثار ان کو مذکورہ حدیثوں کے مخالف نظر آئے جن کا سندی مرتبہ امام صاحبؒ کے نزدیک بلند تھا لہذا اول الذکر کی توجیہ کر کے متعارضات میں تطبیق کی صورت پیدا کی گئی اور دوسری روایت کے الفاظ میں آپ کو اضطراب دکھائی دیا اور مضطرب روایت میں جب کوئی محدث کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے تو وہ اس کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے ۔۔۔ امام مالکؒ کا مسلک بس اس قدر ہے جیسا کہ باجی شرح موطا (ص ۹۳ ج ۲) زرقانی شرح موطا (ص ۱۸۶ ج ۲) اور فتح الباری (ص ۲۸۴ ج ۲) وغیرہ کے مباحث متعلقہ سے اندازہ ہوتا ہے ان حدیثوں سے آیات کے تعارض کو رد کی وجہ بنانا، یہ بعد کے فقہائے مالکیہ کا کام ہے۔ حضرت امام مالکؒ کا نہیں۔ (ع۔ح)

[2] یہ حدیث صحیح بخاری باب ما یکرہ من ذبح الابل والغنم فی المغانم میں ہے۔ موطا میں امام صاحبؒ اس کو لائے نہیں۔ پھر یہ کیسے پتہ چلا کہ امام صاحبؒ نے "رفع حرج کے اصل کلی" کی بنا پر اس صحیح حدیث کا انکار کر دیا؟ ہوسکتا ہے کہ آپ تک صحیح سند سے نہ پہنچی ہو یا اگر پہنچی ہو تو اس کی ایسی توجیہ کر لی گئی ہو جس سے دوسرے دلائل سے تصادم لازم نہ آئے۔ جیسا کہ ان توجیہات کے اشارے فتح الباری (ص ۱۳۵ ج ۲) میں علمائے مالکیہ سے کچھ منقول بھی ہیں۔ (ع۔ح)

. . . .

کے نزدیک ضرورت مند آدمی تقسیم غنائم سے پہلے کھانا وغیرہ کھا سکتا ہے[1]۔ ابن العربی
کہتے ہیں کہ امام مالکؒ شوال کے چھ روزوں سے منع فرماتے تھے اور اس میں سد الذرائع
کے اصول پر عمل کرتے[2]۔

امام مالکؒ رضاع میں پانچ یا دس رضعات کو معتبر نہیں سمجھتے کیونکہ قرآن کا یہ اصل کلی ہے
وامھاتکم اللاتی ارضعنکم (۴-۲۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا۔)[3]

---

[1] ضرورت کی عام چیزیں کھانے کی اجازت تو سب کے ہاں ہے، اختلاف اگر کچھ ہے تو جانور ذبح کرنے کے بارے میں ہے (دیکھئے فتح الباری ص ۱۶۸ ج ۳) (ع-ح)

[2] موطا میں شوال کے چھ روزوں کی کراہت کا ذکر ضرور ہے جس کی وجہ میں "عمل اہل مدینہ اور سدِ ذریعہ" کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن قاضی عیاض وغیرہ فضلائے مالکیہ نے لکھا ہے کہ شوال کے چھ روزوں والی حدیث یا تو امام صاحبؒ کو مل نہیں سکی یا ان کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکی یا پھر "سدِ ذریعہ" کے اصول پر بعض خاص صورتوں کی کراہت مراد ہے ورنہ نفس الامر میں یہ چھ روزے امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہیں:- فاما صیامھا رغبۃ لما جاء فیھا فلا کراھۃ (الزرقانی ص ۲۰۳ ج ۲) لہٰذا "سدِ ذریعہ" کے اصول کی بنا پر حدیث صحیح کے انکار کا نتیجہ نکالنا درست نہ ہوا۔ (ع-ح)

[3] یہ بھی امر واقع کی صحیح تعبیر نہیں۔ اور لبسا اوقات تعبیر کے فرق سے بات کہیں سے کہیں جا نکلتی ہے۔ اصل میں سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا پانچ یا دس اضعاف والی حدیث میں عمومِ قرآن کو تخصیص کرنے کی اہلیت ہے؟ امام صاحبؒ کے نزدیک وہ عموم قرآن کی مخصص نہیں ہو سکتی جس کی وجہ انھوں نے موطا میں یہ فرمائی ہے کہ "اس پر عمل (اہلِ مدینہ) نہیں" ولیس علی ھذا العمل" امام صاحبؒ کے علاوہ بعض علماء اس کی دوسری وجوہ بیان کرتے ہیں ملاحظہ ہو زرقانی ص ۲۴۹ ج ۳۔ موافقات کے تعلیق نویس نے بھی اس معارضہ کو تسلیم نہیں کیا لیس ھذا معارضا انما ھو بیان للمجمل او تقیید للمطلق (ص ۴۳ ج ۳) علامہ باجی (ص ۱۵۰ ج ۴) نے امام صاحبؒ کے ارشاد مذکور کی لطیف وضاحت کی ہے۔ (ع-ح)

امام مالکؒ کے مذہب میں ایسے اقوال کی کمی نہیں[۱]۔

خلاصہ کلام یہ کہ امام مالکؒ احادیث کو عام اصولوں کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیتے تھے۔ شاطبیؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اصول و قواعد قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد ظنی۔ لہٰذا قطعی، ظنی کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے[۲]۔

شاطبیؒ یہاں علماء کا اختلاف بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد جب مخالف اصول ہو تو وہ قابلِ احتجاج ہے یا نہیں؟

شاطبیؒ کے اصل الفاظ یہ ہیں:۔

"ابن العربی لکھتے ہیں۔ جب خبر واحد کسی شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو اس پر عمل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ اثبات میں جواب دیتے ہیں۔ امام مالکؒ اس میں متردد تھے ابن العربی کہتے ہیں کہ آپ کا مشہور اور لائق اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی تائید کرتا ہو تو وہ حدیث قابلِ عمل ہے ورنہ نہیں[۳]۔ پھر کتے کے برتن میں منہ ڈالنے والی حدیث کے بارے میں امام مالکؒ کا یہ قول ذکر کرتے ہیں۔

---

[۱] لیکن اگر وہ بھی ایسے ہی اقوال ہیں جیسے علامہ نے پیش فرمائے ہیں تو ان میں بھی فقہا نے مالکیہ کی تخریجی محنت کا زیادہ دخل ہوگا۔ (ع ۔ ح)

[۲] مصنف خود آئندہ ذکر کریں گے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عام کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے اور یہی قرافی مالکی (تنقیح الفصول ص ۹۲) نے لکھا ہے۔ پھر علامہ شاطبیؒ کی "تعلیل" کیسے درست ہوئی (ع۔ح)

[۳] اور امام شافعیؒ کی تحریروں کو غور سے پڑھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد کے بارے میں انہوں نے امام مالکؒ کے مسلک کو منقح طور سے پیش کیا ہے۔ لیکن یہ باتیں جو علامہ ابن العربیؒ جیسے متکلمین اسلام فقہاء کر رہے ہیں وہ ان ہی کی تخریجات ہیں۔ (ع ۔ ح)

یہ حدیث دو عظیم اصولوں کے خلاف ہے ایک اللہ کا فرمان فکلوا مما امسکن علیکم (کتے شکار میں سے جو اپنے پاس محفوظ رکھیں اسے کھالو) دوسرا یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کتے میں موجود ہے[1] لیکن جہاں تک حدیث عرایا (کھجور کے وہ درخت جن کا پھل دوسروں کو ہبہ کردیا جائے) کا تعلق ہے تو یہ اگر قاعدہ ربا کے خلاف ہے تو عرف عام اس کے جواز کے حق میں ہے اہل عراق نے حدیث مصراۃ (وہ چوپایہ جس کا دودھ کئی روز سے دوہیا نہ گیا ہو تاکہ خریدار دھوکہ میں آجائے) کو رد کر دیا ہے۔ امام مالکؒ کا قول بھی یہی ہے[2] کیونکہ وہ اسے الخراج بالضمان (نفع لینے استحقاق اسی شخص کو حاصل ہے جو نقصان کا ذمہ دار ہو) کے خلاف تصور کرتے ہیں[3]۔ دوسرا یہ کہ تلف کنندہ یا تو تلف کردہ چیز کی مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت۔ کسی دوسری چیز مثلاً مطعومات یا گھر یلو سامان وغیرہ دینے کا یہاں کوئی مقصد نہیں[4]۔ امام مالکؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک ثابت نہیں

---

[1] یہ تنقیحیں امام مالکؒ سے صراحۃً کہیں منقول نہیں (ع۔ح) [2] بالکل غلط، امام مالکؒ موطا میں یہ حدیث لائے ہیں (باب ماینھی عنہ من المباومۃ والمبایعۃ زرقانی (ص ۲۴۲ ج ۳) میں ہے و ممن قال بحدیث المصراۃ فی المشھور عنہ وھو تحصیل مذھبہ اھ (امام مالکؒ اس کے قائل ہیں اور یہی ان کا صحیح قول ہے) مدونہ (ص ۲۸۷ ج ۳) میں ہے قال ابن القاسم قلت لمالك اتاخذ بھذا الحدیث؟ قال نعم: اولاحد فی ھذا الحدیث رأی (یعنی امام صاحبؒ نے فرمایا کیا کسی کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو سکتی ہے!)

قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ لکھتے ہیں۔ وقد روی ان مالكا قال لما سئل عن ذلك فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (المنتقی ص ۱۰۶ ج ۵) (ع۔ح) [3] اس کا جواب باجی مالکیؒ ہی نے دے دیا ہے حدیث للمصراۃ حدیث صحیح لاخلاف بین اھل الحدیث فی صحتہ ولا یجری مجراہ ماروی ان الغلۃ بالضمان ولو صح ان الغلۃ بالضمان لما كان فیہ حجۃ لان حدیث الغلۃ عام وحدیث المصراۃ خاص فیقضی بہ علی حدیث الغلۃ اھ المنتقی (ص ۱۰۶ ج ۵) یعنی وہ روایت اولاً تو حدیث مصراۃ کے پلے کی نہیں ثانیاً وہ عام ہے یہ حدیث اس کی مخصص ہے (باقی برصفحہ ۱۸۴)

اور نہ علماء کا معمول یہ ہے[1] (الموافقات ص ۲۲ ج ۴ طبع تجاریہ مصر)

حدیث عرایا سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے اجازت دی کہ ہبہ کردہ کھجور کے درختوں کے پھل کا اندازہ کر کے اس کے بدلہ میں کھجوریں لے لی جائیں "عرایا" عریۃ کی جمع ہے جس کے معنے کھجور کا درخت ہے۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا پھل کسی کو ہبہ کر دیا جائے پھر اس کا اطلاق درخت کی بجائے پھل پر ہونے لگا۔ لہذا اس کے پھل کو دوسری کھجوروں کے عوض فروخت کر دینا جائز ہے۔ تخمیناً اس کا اندازہ کر لیا جائے گا گو اس بیع میں ربا کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک طرف کا پھل دوسرے سے مقدار میں زیادہ ہو اور اس میں "ربا الفضل" متحقق ہو جائے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع حرج کے لیے اس کی اجازت دی ہے۔ ممکن ہے ایک کنبہ والوں کے یہاں خشک کھجوریں ہوں اور تازہ نہ ہوں تو وہ اپنی خشک کھجوریں دے کر تازہ کھجوریں حاصل کرنے کے لیے اس کے معاوضہ میں خشک کھجوریں دے دیں۔ نیز اس لیے بھی کہ عرفِ عام میں اس کا عام رواج تھا۔ مزید براں یہ مظاہرہ جود و کرم ہے اور اس میں مسامحت سے کام لینا ہی زیادہ مناسب ہے۔

حدیث مصراۃ وہ ہے جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اونٹ اور بکری کا دودھ نہ روکو۔ جو شخص دودھ روکنے کی حالت میں ایسا جانور خریدے تو دوہنے کے بعد اسے دو باتوں کا اختیار ہے، اگر چاہے تو اسے رکھ لے ورنہ اسے واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے دے۔" "تصریہ" کا معنیٰ دودھ کو پستانوں میں کئی روز تک روکے رکھنا ہے تاکہ جمع ہو کر زیادہ ہو جائے اور مشتری سمجھے کہ دودھ زیادہ ہے "مصراۃ" وہ چوپایہ جس سے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۸۳) لہذا کوئی تعارض نہ رہا (ع۔ح) [2] اس طرح کی بے معنی باتوں کے جواب محققین علماء نے دے دیئے ہیں بقدر ضرورت سا جامع بیان حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (ص ۱۸۰) میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے (ع۔ح)
(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] مالکیہ کے نزدیک اس قول کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف مشکوک ہے دیکھئے زرقانی شرح مؤطا ص ۱۴۴ ج ۲ (ع۔ح)

. . . .

یہ کام کیا گیا ہو بہت سے فقہاء نے اس حدیث کے مفہوم کو تسلیم نہیں کیا اور اسے ضعیف قرار دیا[1]۔ جیسا کہ صاحب موافقات کا قول ابھی گزرا۔

ان نقول سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض علماء حدیث کسی ثابت شدہ اسلامی اصل کے مخالف احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام مالکؒ ہی کو دیکھئے کہ ادھر تو وہ احادیث مرسلہ و آثار منقطعہ تک کو نہیں چھوڑتے اور ادھر ان احادیث کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے جو کتاب و سنت سے ماخوذ کسی قاعدہ کے خلاف ہوں۔ وہ حدیث کو اسی صورت میں رائے پر ترجیح دیتے ہیں جب کہ وہاں کوئی اصل شرعی موجود نہ ہو[2] (حاشیہ از مصنف)

---

[1] مگر محققین علمائے کرامؒ نے ان فقہاء کے سب شبہات کے تفصیلی جوابات دے دیے ہیں۔ اور تحقیق پسند کے لیے مجال گفتگو رہنے ہی نہیں دی۔ زرقانی، فتح الباری، شرح العمدہ (ابن دقیق العید) معالم السنن (امام خطابی) کے متعلقہ مباحث دیکھ لیے جا سکتے ہیں۔ (ع۔ ح)

[2] اوپر کی ہماری گذارشات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ بات فقہا مالکیہ کا ہی تانا باناہے جو محدثین کی مسلمہ صحیح حدیثوں میں تشکیک پیدا کرنے کا مغالطہ آمیز ذریعہ بن گیا ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جس کا ذکر خطابیؒ اور ابن دقیق العیدؒ نے کیا ہے (ان کی عبارتیں گزر چکی ہیں) اب آخر میں ایک اور محقق کے ارشاد پر اس بحث کو سردست ختم کیا جاتا ہے۔

قال ابن السمعانی متی ثبت الخبر صار اصلا من الاصول ولا یحتاج الی عرضه علی اصل آخر لانه ان وافقه فذاك وان خالفه فلا یجوز رد احدهما لانه رد للخبر بالقیاس وهو مردود باتفاق فان السنة مقدمة علی القیاس بلا خلاف اه ما فی فتح الباری ص ۳۷۲ ج ۲

اس موضوع پر مزید گفتگو "سنت" کے عنوان میں بھی ان شاء اللہ آئے گی۔ جہاں جناب مصنف متن میں یہ ذکر چھیڑیں گے۔ (ع۔ح)

امام مالکؒ حدیث مرسل[۱] منقطع بلاغات اور قولِ صحابی کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں لیکن اس میں تامل ہے[۲]۔

پیکار افکار و نظریات کا ہنگامہ خیز دَور یہ دور افکار و نظریات سے پُر تھا اور اس میں احادیث و آثار کے بارے میں مذکورہ خیالات پائے جاتے تھے اس عہد میں مختلف و متصادم نظریات کی وہ بھرمار تھی کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ بعض لوگوں نے ایسی احادیث سے استدلال ترک کر دیا جن کی نسبت آنحضرتؐ کی طرف مشکوک سمجھتے تھے۔

بعض لوگ احادیث سے فہم قرآن میں مدد لیتے تھے، لیکن قرآن کے احکام پر ان سے زیادتی اور اضافہ کے قائل نہ تھے۔ ان دونوں فرقوں پر تو تاریخ نے پردہ ڈال دیا ہے ہاں دو فرقے موجود رہے۔ پہلا فرقہ جو رائے و قیاس سے زیادہ فائدہ اٹھاتا اور صرف ان احادیث کو قبول کرتا جن میں ضعف نہ ہو، ان کی سندوں میں شک نہ ہو۔ دوسری وہ جماعت جن کا زیادہ تر مدار استدلال احادیث تھیں۔ رائے کا استعمال ان کے ہاں بہت قلیل تھا۔

امام ابوحنیفہؒ کے عہد سے پہلے ان دونوں میں خلیج اختلاف وسیع تھی۔

مذکورہ خلیج اختلاف کم ہونے لگی امام ابوحنیفہؒ کے آخری زمانہ میں یہ دونوں فریق ایک دوسرے کے قریب آنا شروع ہوئے کیونکہ اس دور میں ان کو باہم ملنے جلنے، درس و مذاکرہ اور بحث و مناظرہ کے مواقع میسر آئے اور ان میں سے اکثر فقہاء اسلام کا بول بالا کرنا اور اس کے عزّ و وقار کو چار چاند لگانا چاہتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ اس دَور میں چونکہ علوم مدون ہو گئے تھے اس لیے ہر فریق دوسرے گروہ کے دلائل کا مطالعہ کرنے لگا۔ نیز حوادث و واقعات کی کثرت کی وجہ سے اہل حدیث

---

[۱] "مرسل" وہ حدیث جس میں تابعی صحابی کے واسطہ کا ذکر نہ کرے۔ "منقطع" جس روایت کی سند میں کوئی راوی ترک ہو جائے۔ "بلاغات" مؤطا کی وہ روایات جن کو "بلغه" سے بیان فرمایا گیا ہے (ع۔ح)

[۲] "لیکن اس تامل ہے" کتاب کے فقرہ فی ذٰلك نظر کا ترجمہ ہے مگر اعلام الموقعین میں یہ فقرہ موجود نہیں باقی اس ادھورے اقتباس سے متعلقہ گفتگو اوپر کے حاشیہ میں ہو گئی ہے۔ (ع۔ح)

رائے وقیاس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ ساتھ ہی احادیث صحیحہ کی تدوین وتمییز کا بیڑا اٹھایا۔ ادھر اہل الرائے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث سے آگاہ ہوئے اور مختلف بلاد وامصار کے علماء کی روایت کردہ احادیث کو اخذ کرنے لگے جس سے ان کے یہاں احادیث کا خاصہ ذخیرہ جمع ہوگیا اور اس طرح وہ بڑی حد تک اہل حدیث کے قریب آگئے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ اور فقہاء رائے میں سے ابویوسفؒ احادیث کے حفظ ومطالعہ کی جانب متوجہ ہوئے اور اپنے خیالات پر احادیث سے اشتباہ کرنے لگے۔ بخلاف حدیث مسائل سے رجوع کر لیا۔ ابن جریر طبری ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

"ابویوسف حفظ حدیث میں مشہور تھے وہ محدثین کی مجالس میں حاضر ہوتے اور پچاس ساٹھ احادیث یاد کر لیتے پھر وہاں سے اٹھ کر اور آکر لوگوں کو املا کراتے"

امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے شاگرد محمدؒ نے سفیان ثوریؒ سے حدیث پڑھی پھر تین سال امام مالکؒ کے حلقہ درس میں رہ کر استفادہ کیا۔ اسی طرح اہل حدیث اور اہل الرائے کا باہمی فاصلہ کم ہوتا گیا اور وہ ایک دوسرے کے قریب آتے گئے۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو آپ ایک سنگم قرار پائے جہاں اہل حدیث واہل الرائے دونوں فریق جمع ہوگئے۔ آپ نہ اہل حدیث کی طرح تمام روایات واخبار کو قبول کرتے جب تک دلیل سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت نہ ہوجائے[1] اور نہ اہل الرائے کی طرح فقہ کے دائرہ کو وسیع کرنے کے راستہ پر گامزن ہوئے بلکہ آپ نے فقہ کے قواعد بنائے اس کے دائرہ کو منضبط اور محدود کیا۔ فقہی مسائل کو قابل عمل بنایا۔ انہیں آسان کیا اور خوشگوار بنایا شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔

---

[1] یہ بات اسی غلط فہمی پر مبنی ہے جس کا اوپر کے کسی قریبی حاشیہ میں ذکر ہوا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام مالکؒ احادیث مرسلہ اور بلاغات وغیرہ سے استدلال کر لیا کرتے تھے اس لیے کہ وہ ان کے نزدیک ثابت ہوتی تھیں۔ مگر بعد میں ان کے شاگردوں نے اس کو ایک مستقل اصول ہی بنا لیا اس لیے امام شافعیؒ نے بڑے شدومد سے لکھا کہ جس روایت میں بشروط معتبرہ اتصال نہ ہو وہ قابل بحث نہیں ہو سکتی۔ (ع۔ح)

"امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ابو حنیفہؒ کے مذاہب کے آغاز ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب کے زمانہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنے پیشروؤں کے انداز و اطوار کو دیکھا تو ان میں آپ کو ایسے امور نظر آئے جن پر عمل درآمد کرنے سے آپ رک گئے۔"

رائے سے کیا مراد ہے

فقہاء حدیث اور فقہاء رائے کا اختلاف مختصراً ہم بیان کر چکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ رائے کسے کہتے ہیں؟ کیا رائے قیاس فقہی کا نام ہے جس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک غیر منصوص مسئلہ کو علت کے مشترک ہونے کی بنا پر دوسرے منصوص مسئلہ کو حکم میں شامل کرنے کو کہتے ہیں؟ یا رائے اس سے عام ہے؟ جو شخص لفظ رائے کے مفہوم کے لیے صحابہؓ و تابعینؒ کے زمانہ کا تتبع کرے گا اس کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں رائے، قیاس سے وسیع معنیٰ میں مستعمل تھی اور قیاس کے علاوہ دوسرے امور پر بھی مشتمل ہوتی تھی۔

اس سے آگے بڑھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب کے آغازِ ظہور میں بھی یہ عموم موجود رہا، پھر تکوین مذاہب کا دور آیا تو اس میں ہر فرقہ رائے کے جائزہ حدود کے بیان میں مختلف نظر آتا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ، صحابہؓ تابعینؒ سے منقول رائے کی یوں تشریح کرتے ہیں۔

"جب (کسی معاملہ میں) امارات متعارض نظر آئیں تو اس میں فکر و تامل و طلب معرفت صواب کے بعد دل کو مطمئن کرنے والی بات تک پہنچ جانا یہ رائے ہے[1]۔"

---

[1] حافظ ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین (ص ۵۵ ج ۱) میں پہلے رائے کے لغوی معنے بیان کئے ہیں۔ پھر اس کا عام استعمال ــــ فقہی استعمال نہیں جیسا کہ مصنف کے بیان سے مترشح ہوتا ہے ــــ بتایا ہے اس کے بعد عہد سلف میں مستعمل معانی "رائے" کو تفصیل سے بیان فرمایا اور رائے کو مذموم و محمود میں تقسیم۔ پھر ہر ایک کی تفصیل فرمائی ہے ملاحظہ ہو ص ۵۵ ــــ ۸۱ ج ۱۔ اس پوری بحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں اختصار میں خلل ہے (ع۔ ح)

صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کا متلاشی اور ہر وہ شخص جو اس راہ کا سالک ہے رائے کے مفہوم میں ہر اس فتویٰ کو شامل سمجھے گا جو نص شرعی کی عدم موجودگی میں کسی فقیہ سے صادر ہو جب کہ وہ فتویٰ دینِ اسلام کی معروف روح سے لگا کھاتا ہو۔ یا مفتی کی نظر میں اسلامی احکام کے مطابق ہو۔ یا کسی امرِ منصوص کے مشابہ ہو اور ایک نظیر دوسرے نظیر سے ملحق ہو جائے۔ بنا بریں لفظ رائے قیاس" استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف سب کو شامل ہو گا۔[1]

[1] ابوالحسن کرخی نے جو فقہائے حنفیہ سے ہیں ان الفاظ میں استحسان کی تعریف کی ہے "جب مجتہد کسی مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ کرے بلکہ کسی قوی دلیل کی وجہ سے مختلف فیصلہ صادر کرے تو اسے استحسان کہتے ہیں" بعض فقہاء نے "استحسان" کی تعریف قیاس خفی سے کی ہے وہ بھی اس میں داخل ہے مالکی مذہب میں استحسان کا مطلب دلیل کلی کو ترک کر کے مصلحت جزئیہ پر عمل کرنا ہے لیکن مصلحت سے مطلق مصلحت مراد نہیں بلکہ وہ مصلحت جس سے استدلال کا پہلو راجح ہوتا ہو۔ لہٰذا یہ تعریف ابن العربی کے قول کے مطابق ہے جو انہوں نے احکام القرآن میں ذکر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں "استحسان دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی پر عمل کرنے کو کہتے ہیں" مالکیہ کی یہ تعریف —— گو محل نظر ہے —— تاہم حنفیہ کی تعریف کے قریب قریب ہے۔ شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

"استحسان کا مقتضیٰ استدلالِ مرسل کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔"

استحسان کرنے والا صرف اپنے ذوق کا ہی تتبع نہیں کرتا بلکہ ایسے مسائل میں شارع کے مقصود کو اچھی طرح سمجھ کر اس کی طرف رجوع کرتا ہے۔ مثلاً بعض مسائل میں قیاس ایک امر کا مقتضی ہو مگر اس سے کسی مصلحت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو یا کسی فساد کا ڈر ہو۔

"مصالح مرسلہ" وہ مصلحتیں ہیں جو عند العقل قابل قبول ہوں اور شریعت کا کوئی قاعدہ ان کو ملحوظ رکھنے یا غیر ضروری قرار دینے کی شہادت نہ دیتا ہو۔

جو مصالح شارع کے نزدیک لغو ہوں وہ بالاتفاق ناقابل التفات ہیں اور جن کے معتبر ہونے کی شہادت موجود ہو وہ متفقہ طور سے مقبول ہوں گی اور باب قیاس میں داخل ہوں گی۔ فقہاء مالکیہ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ قریب المعنی ہیں کیونکہ استحسان ان کے نزدیک دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی پر عمل کرنے کا نام ہے پس استحسان معنوی اعتبار سے مالکیہ کے یہاں مصالح (باقی بر صفحہ ۱۹۱)

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ قیاس، استحسان اور عرف پر عمل کرتے امام مالکؒ اور آپ کے اصحاب قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ سے استدلال کرتے۔ مالکی مذہب میں مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کا عام رواج پایا جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اس مذہب میں لچک موجود تھی یعنی اس میں ہر زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی بڑی صلاحیت پائی جاتی تھی حالانکہ اس میں نسبتاً قیاس پر کم عمل درآمد ہوتا ہے۔ اسی طرح مالکی فقہ میں استحسان کا دائرہ بھی وسیع ہے۔ یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا "استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے۔" لیکن یہ سب طرز استدلال اس وقت کیا جاتا تھا جب کہ نص، فتاویٰ صحابہ و تابعین اور اہلِ مدینہ کا عمل کسی مسئلہ میں نہ ملتے ہوں۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو انھوں نے دیکھا کہ احکام شرعیہ کے اثبات کے لیے استدلال کا یہ آزادانہ طریقہ قابلِ اعتماد نصوص سے عاری ہے لہذا استنباط احکام میں انھوں نے اس انوکھے غیر محدود رجحان کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انھوں نے سوچا کہ قیاس صحیح کی اساس کے ماسوا کسی کو اسلام میں اپنی رائے ٹھونسنے کا حق حاصل نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ قیاس کی صورت میں ایک غیر منصوص مسئلہ کو دوسرے منصوص مسئلہ پر قیاس کر لیا جائے کیونکہ اندریں صورت رائے کا مطلب نص پر محمول قرار دینا ہے اور شریعت میں یہ بات کوئی نئی نہیں لیکن جہاں تک مطلق استدلال یا امرِ منصوص پر غیر مبنی آزادانہ علت کا تعلق ہے وہ شریعتِ اسلامیہ میں ایک بدعت کا ارتکاب ہے۔ اسی لیے امام شافعیؒ نے فرمایا من استحسن فقد شرع۔ (جس نے استحسان کیا اس نے تو شریعت وضع کر لی)

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۸۹) مرسلہ کے قریب قریب ہے۔ مگر ان دونوں میں ایک باریک فرق بھی موجود ہے۔ غالباً امام مالکؒ سے نقل کردہ اس عبارت میں کہ "استحسان علم کا نوّے فی صد حصہ ہے" استحسان سے مراد مصالح مرسلہ ہے۔ لہذا ہم دونوں کو ایک دوسرے سے متغایر اور حنفی نقطۂ نظر کے مطابق ایک دوسرے سے بعید سمجھتے ہیں کیونکہ حنفیہ ایک کو قبول کرتے اور دوسرے کو رد کر دیتے ہیں۔ مالکی زاویۂ نگاہ سے یہ دونوں قریب المعنی ہیں آئندہ صفحات میں اپنے موقع پر ہم ان کا باہمی فرق واضح کریں گے۔ (از مصنف)

امام شافعیؒ نے ہی قیاس کے قواعد وضوابط مقرر کئے اس پر وارد کردہ اعتراضات کو دور کر کے اسے مضبوط بنایا۔ یہاں تک کہ اس کے منقح اور ثابت کرنے میں آپ حنفیہؒ سے سے بھی گوئے سبقت لے گئے۔ امام رازی فرماتے ہیں۔

"تعجب ہے کہ قیاس، امام ابو حنیفہؒ کا اوڑھنا بچھونا تھا اور کثرت قیاس کی وجہ سے آپ مخالفین کا ہدف ملامت بنتے رہے لیکن بایں ہمہ آپ یا آپ کے اصحاب کسی سے منقول نہیں کہ آپ نے اثبات قیاس کے لیے ایک ورق بھی لکھا ہو یا اپنی تقریر میں کسی شبہ کا ذکر کیا ہو۔ دلائل تو بڑی بات ہے۔ نہ آپ نے انکار قیاس کے دلائل کا جواب دیا۔ بلکہ اس مسئلہ میں گفتگو کرنے والی اور اسے دلائل سے ثابت کرنے والی اولین شخصیت حضرت امام شافعیؒ ہیں۔"

(۸)

صحابہؓ وتابعینؒ کے فتاویٰ اور تعامل اہل مدینہ

فتاویٰ صحابہؓ کا مسئلہ بڑے معرکۃ الآرا مسائل میں سے تھا۔ اہل حدیث اور اہل الرائے انہیں قابل حجت مانتے تھے۔ کیونکہ اتباع بہرحال ابتداع سے بہتر ہے۔ پھر صحابہؓ تو علینی شاہد تھے۔ اس لیے ان کی رائے حامل صدق وصواب اور ان کا دینی شعور ایک خاص حیثیت رکھتا تھا۔ وہ ائمہ دین اور لوگوں کے مقتدا تھے۔ اکثر فقہاء ان کے نظریات سے متاثر ہوئے امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے۔

> "جب مجھے کوئی مسئلہ کتاب وسنت میں نہیں ملتا تو جس صحابی کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ ان کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اخذ نہیں کرتا۔ جب نوبت ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین اور ابن مسیب تک آتی ہے تو ان کی طرح اجتہاد کرنا میرا حق ہے[۱]"

جب صحابہؓ کے بارے میں اہل الرائے کے امام، ابوحنیفہؒ کا یہ نظریہ ہے تو دوسرے ائمہ یقیناً ان کے فتاویٰ وآثار سے زیادہ متاثر ہوئے ہوں گے۔ اس دور میں صحابہؓ سے منقول فتاویٰ کی اس قدر فراوانی ہوئی کہ فقہاء انہی میں مشغول ہو گئے۔ اور ان کے اقوال کو اپنے اجتہاد کے لیے مشعل راہ بنایا یا ان سے متاثر ہوئے۔ ان کے طریقہ کی پیروی کرتے ان کی رائے کا احترام ملحوظ رکھتے اور کتاب وسنت کی عدم موجودگی میں ان کے اقوال پر اعتماد کرتے۔ جب کسی رائے پر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا ہوتا تو دوسرے مجتہدین باتفاق اس پر

---

[۱] الانتقاء ص ۱۴۳ (ع-ح)

عمل کرتے۔

اگر کسی صحابیؓ سے کوئی ایسا قول مروی ہو جس کا کوئی مخالف معلوم نہیں تو اکثر فقہا اس پر عمل کرتے۔ اگر صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف الخیال ہوں تو اکثر مجتہدین ان کے وہ نظریات اخذ کرتے جو ان کے مسلک کے مطابق ہوتے۔ مگر ان اقوال کے دائرہ سے نکل کر دوسرے نظریات کو قبول کرنا درست خیال نہیں کیا جاتا تھا۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانہ میں فقہا اسی روش پہ گامزن رہے گر اس کو مستقل قاعدہ نہ بنایا اور نہ دین کے اصول و احکام سے ماخوذ ضابطہ قرار دیا تھا۔ اس طرزِ عمل کی وجہ غالباً یہ تھی کہ صحابہؓ نزولِ قرآن کے عینی شاہد تھے لہذا وہ سمجھتے تھے کہ ان کے سب نظریات مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہوں گے کیونکہ جو امر آپ کی جانب منسوب ہو یا اس سے آپ کا کوئی رابطہ رہا ہو اس میں کسی کو یارائے اجتہاد نہ تھا۔ پس ان کے یہ نظریات قیاس فقہی نہیں بلکہ اجتہاد کی نسبت، سنت کے زیادہ قریب ہیں۔

مزید براں صحابہؓ کا اتباع، اسلام کے اولین داعی اور فقہ اسلامی کی نشر و اشاعت کرنے والوں کی حیثیت سے بھی تھا کیونکہ صحابہؓ ہی وہ درخشندہ ستارے تھے جنہوں نے اپنی ضیا پاشیوں سے کائناتِ ارضی کو بقعۂ نور بنا یا۔

آثارِ صحابہؓ ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی نظر میں

امام ابو حنیفہؒ اسی دور میں پیدا ہوئے اور اہل حدیث اور اہل الرائے دونوں قسم کے اساتذہ سے کسب فیض کیا، گویا اپنے دور کے تمام فقہاء سے مستفید ہوئے۔ لہذا آپ کا متاثر ہونا ایک طبعی امر تھا چنانچہ آپ اس سے متاثر ہوئے اور اسے اپنی رائے پر ترجیح دی ان کے بعد امام شافعیؒ سے بھی منقول ہے کہ وہ آثارِ صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

"ان کی رائے ہمارے لیے ہماری ذاتی رائے سے بہتر ہے"[1]

حافظ ابن قیم، اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں۔

"امام شافعیؒ نے "رسالہ قدیمہ" میں فرمایا۔ وہ علم و فضل، ورع و تقویٰ، اجتہاد

[1] اعلام الموقعین ص ۱۴۳ ج ۲

کو الزام دینے کے لیے نہ تھا نہ اس لیے کہ یہ دین میں ایک لازم الاتباع حجت ہے جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہیں بلکہ صرف اس لیے کہ آپ کی نگاہ میں یہ ایک پسندیدہ عمل تھا۔
اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے بذات خود ہارون الرشید کو لوگوں کو مالکی فقہ پر مجبور کرنے سے منع کیا تھا۔ ہارون یہ ارادہ کر چکا تھا۔ امام مالکؒ نے فرمایا۔

"آنحضرتؐ کے صحابہؓ دیار و امصار میں پھیل گئے۔ ہر گروہ کے یہاں وہ علم موجود تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا۔"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اہلِ مدینہ کا تعامل پوری امت مسلمہ کے لیے حجتِ لازمہ نہیں تھا۔ صرف آپ نے ان کے عمل پر اظہارِ خوشنودی فرمایا۔ آپ نے یہ کبھی نہیں فرمایا ۔۔۔۔۔ نہ موطا میں نہ کسی دوسری جگہ ۔۔ کہ اہلِ مدینہ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال پر عمل جائز نہیں۔ آپ صرف بتایا کرتے تھے کہ یہ آپ کے شہر والوں کا عمل ہے۔ آپ کا دعویٰ محض چالیس سے کچھ زائد مسائل کے بارہ میں اہلِ مدینہ کے اجماع کا ہے۔ ان کے علاوہ اہلِ مدینہ کے اقوال کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مسائل جن میں یہ معلوم نہیں کہ کسی نے اہلِ مدینہ کی مخالفت کی ہو۔
۲۔ وہ مسائل جن میں اہلِ مدینہ دوسروں کے خلاف ہوں، اگرچہ اس کا آپس کا اختلاف نہ ہو۔
۳۔ وہ مسائل جن میں اہلِ مدینہ بذاتِ خود مختلف الخیال ہوں۔

امام مالکؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ایسا اجماعِ امت ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ قسم اول کو انھوں نے خبرِ واحد پر مقدم کیا ہے لیکن یہ ان امور نقلیہ میں ممکن ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو۔[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۷۔

[2] اس بحث کی پوری تفصیل اعلام الموقعین ص ۲۹۲ - ۳۰۲ ج ۲ طبع منیریہ میں قابلِ مراجعت ہے نیز دیکھیے امام ابن تیمیہؒ کا رسالہ صحۃ مذہب اہل المدینہ مندرجہ کتاب غایۃ الامانی ص ۲۰۹ ج ۱ (ر ع ۔ ح)

کو الزام دینے کے لیے نہ تھا نہ اس لیے کہ یہ دین میں ایک لازم الاتباع حجت ہے جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہیں بلکہ صرف اس لیے کہ آپ کی نگاہ میں یہ ایک پسندیدہ عمل تھا۔ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے بذات خود ہارون الرشید کو لوگوں کو مالکی فقہ پر مجبور کرنے سے منع کیا تھا۔ ہارون یہ ارادہ کر چکا تھا۔ امام مالکؒ نے فرمایا۔

"آنحضرتؐ کے صحابہؓ دیار و امصار میں پھیل گئے۔ ہر گروہ کے یہاں وہ علم موجود تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا۔"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا تعامل پوری امت مسلمہ کے لیے حجت لازم نہیں تھا۔ صرف آپ نے ان کے عمل پر اظہار خوشنودی فرمایا۔ آپ نے یہ کبھی نہیں فرمایا ——— نہ موطا میں نہ کسی دوسری جگہ ——— کہ اہل مدینہ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال پر عمل جائز نہیں۔ آپ صرف بتایا کرتے تھے کہ یہ آپ کے شہر والوں کا عمل ہے۔ آپ کا دعویٰ محض چالیس سے کچھ زائد مسائل کے بارہ میں اہل مدینہ کے اجماع کا ہے۔ ان کے علاوہ اہل مدینہ کے اقوال کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مسائل جن میں یہ معلوم نہیں کہ کسی نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو۔

۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ دوسروں کے خلاف ہوں، اگرچہ اس کا آپس کا اختلاف نہ ہو۔

۳۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ بذات خود مختلف الخیال ہوں۔

امام مالکؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ایسا اجماع امت ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ قسم اول کو انھوں نے خبر واحد پر مقدم کیا ہے لیکن یہ ان امور نقلیہ میں ممکن ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو۔[2]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۹۷۔

[2] اس بحث کی پوری تفصیل اعلام الموقعین ص ۲۹۲ - ۳۰۳ ج ۲ طبع منیریہ میں قابل مراجعت ہے نیز دیکھیے امام ابن تیمیہؒ کا رسالہ "صحۃ مذہب اہل المدینہ" مندرجہ کتاب غایۃ الامانی ص ۲۰۹ ج ۱ (ع۔ ح)

(۹)

اسلامی فرقے

امام ابوحنیفہؒ نے بہت سے اسلامی فرقوں سے ملاقات کی اور ان سے کسب علم و فضل کیا جیسا کہ سابقہ بیانات سے واضح ہے لہذا مختصراً آپ کے معاصر فرقوں کا حال بیان کرنا ضروری ہے۔ جن کے افکار و آرا سے آپ آگاہ ہوئے اور ان سے بحث و مناظرہ کیا۔

(۱۰)

۱۔ شیعہ

شیعہ کا آغازِ ظہور شیعہ قدیم ترین اسلامی فرقہ ہے۔ یہ سیاسی فرقہ حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں پھلا پھولا۔ جب حضرت علیؓ لوگوں سے ملتے جلتے تو وہ آپ کی ذاتی صلاحیتیں اور علمی و دینی قابلیت دیکھ کر خوش ہوتے۔ شیعہ داعیوں نے اس عقیدے سے فائدہ اٹھایا اور لوگوں میں اپنا مذہب پھیلانا شروع کر دیا۔ جب اموی دور آیا اور علوی، امویوں کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے تو محبت کے یہ پوشیدہ جذبات منظرِ عام پر آنے لگے۔ لوگوں نے بچشمِ خود دیکھا کہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد تختۂ مشقِ ستم بنی ہوئی ہے اور اس طرح شیعہ مذہب کا دائرہ وسیع ہوا۔ اور اس کے اعوان و انصار زیادہ ہو گئے۔

اس فرقہ کا مرکزی نقطۂ خیال یہ ہے کہ امامت مصلحتِ عامہ کی چیز نہیں کہ اُمتِ مسلمہ کو سونپ دی جائے اور امام عوام کی رائے سے مقرر کیا جائے بلکہ یہ دین کا ستون اور اسلام کی اساس ہے کسی نبی کے لیے اس سے غفلت برتنا اور امت کے حوالہ کر دینا روا نہیں بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کے لیے امام معین کرے۔ ایسے امام کا صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہونا ضروری ہے[1]

تفضیلِ علیؓ کا عقیدہ شیعہ کے نزدیک حضرت علیؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ خلیفہ اور تمام صحابہؓ سے افضل تھے۔ معلوم یہ ہوتا ہے

[1] مقدمہ ابن خلدون (ص ۱۹۶) فصل فی مذاہب الشیعۃ فی الامامۃ۔ (ع۔ ح)

کہ حضرت علیؓ کے افضل الصحابہ ہونے کے عقیدہ میں شیعہ منفرد نہ تھے بلکہ بعض صحابہؓ بھی اس کے قائل تھے چنانچہ عمار بن یاسرؓ، مقداد بن اسودؓ، ابوذر غفاریؓ، سلمان فارسیؓ، جابر بن عبداللہؓ ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابوایوبؓ، سہل بن حنیفؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابوالہیثمؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابوالطفیل عامر بن واثلہؓ، عباس بن مطلبؓ اوران کے بیٹے اور تمام بنی ہاشم تفضیل علیؓ کا عقیدہ رکھتے تھے[1] ابتداءً زبیرؓ کا بھی یہی خیال تھا پھر اس سے رجوع کر لیا۔ بنو امیہ میں بھی بعض لوگ اس کے قائل تھے مثلاً خالد بن سعید بن عاص اور عمرؓ بن عبدالعزیزؒ[2]

شیعہ کے مختلف درجات تھے بعض حضرت علیؓ کی تکریم و تحریم میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتے بعض اعتدال پسند تھے۔ موخر الذکر عقیدہ کے حامل شیعہ حضرت علیؓ کو تمام صحابہؓ سے افضل سمجھتے مگر کسی کی تکفیر نہ کرتے۔ ابن ابی الحدید اعتدال پسند شیعہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ یہ خود بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

---

[1] ابن ابی الحدید شیعی ہے اگرچہ اعتزال کی بھی اس میں آمیزش ہے (بعض صحابہ کی طرف اس کی یہ منسوب کردہ بات قطعاً صحیح نہیں۔ اولاً صحیح و مستند احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں صدیق اکبرؓ کو افضل الصحابہ سمجھا جاتا تھا (صحیح بخاری باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و فتح الباری ص ۲۵۰ ج ۲) ثانیاً امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صدیق اکبرؓ کی افضلیت صحابہؓ و تابعین کا اجماعی مسئلہ ہے (

ثالثاً سب صحابہ کرامؓ ـــ بشمول ان سب کے جن کے اسمائے گرامی یہاں گنائے گئے ہیں ـــ نے باتفاق اپنے میں سے افضل قرار دے کر صدیق اکبرؓ کو اپنا امام برحق منتخب کر لیا جو آنحضرتؐ کے قریب بصراحت نصوص پر مبنی تھا (رابعاً خود حضرت علیؓ نے بکرات مرات صدیق اکبرؓ کی افضلیت کی شہادت دی ہے۔ خامساً شمار کردہ صحابہ میں سے بعض سے صراحۃً افضلیت صدیق اکبرؓ مستند طریقوں سے مروی ہے۔ (دیکھئے فتح الباری محولہ بالا قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین از شاہ ولی اللہ ص ۲۶ ـــ ۳۶، منہاج السنۃ ج ۱ ص ۱۶۵ ـــ ۱۶۸) لہٰذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض صحابہ حضرت علیؓ کو افضل الصحابہ سمجھتے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۲۶۰ (ع۔ ح) [2] یہ بھی ثبوت طلب ہے جو بہت مشکل ہے (ع۔ ح) [3] شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید۔

"اعتدال پسند شیعہ ہی اس مسلک میں اصحابِ نجات وخلاص اور فائز المرام تھے کیونکہ وہ راہ اعتدال کے سالک تھے۔ ان کا خیال تھا کہ حضرت علیؓ آخرت میں افضل الخلق ہوں گے اور جنت میں ان کا مرتبہ سب سے اعلیٰ نہ ہوگا۔"

"آپ دنیا میں افضل الخلق اور لاتعداد خصوصیات وممیزات کے حامل تھے۔ آپ کا دشمن خدا کا دشمن اور کفار ومنافقین کی طرح ابدی جہنمی ہے اِلّا یہ کہ وہ تائب ہو کر آپ کی محبت و الفت کے عقیدہ پر فوت ہو۔

جہاں تک مہاجرین وانصار کے ان اکابر کا تعلق ہے جو حضرت علیؓ سے پہلے امامت کے وارث ہوئے۔ اگر علیؓ نے ان کی خلافت کا انکار کیا ہوتا اور ان کے افعال واعمال پر غیظ وغضب کا اظہار کیا ہوتا، یا تلوار اٹھائی ہوتی یا کم از کم اپنی ذات کی طرف دعوت دی ہوتی تو ہم بھی ان کو یقیناً ہالک سمجھتے اور خیال کرتے کہ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نشانۂ غضب و ملامت ہو گئے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے حق میں فرمایا تھا۔

"تمہاری صلح میری صلح اور تم سے لڑائی میرے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔"

نیز آپ نے فرمایا:

"خدایا! علیؓ کے دوست کو دوست اور ان کے دشمن کو دشمن تصور کر۔[1]"

آپ نے مزید فرمایا:

"اے علیؓ! آپ کو صرف مومن ہی چاہتا ہے اور منافق ہی آپ کے خلاف بغض وعناد رکھتا ہے۔"

لیکن ہمیں قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ نے خلفاء سابقین کی خلافت کو پسند فرمایا۔ ان کی بیعت کی۔ ان کی اقتداء میں نماز پڑھی۔ نکاح کے لیے ان کو اپنی بیٹیاں دیں اور ان کے عطا کردہ مالِ غنیمت کو اپنی ضروریات میں صرف کیا۔ لہٰذا ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم آپ کے طرزِ عمل سے تجاوز کریں اور آپ کے معلوم ومعروف مذہب کو نظر انداز کر دیں۔ دیکھئے! جب

---

[1] پہلی روایت لاپتہ ہے، دوسری کمزور ہے۔ (ع - ح)

آپ نے امیر معاویہؓ سے اظہارِ بیزاری کیا تو ہم بھی بیزار ہو گئے۔ جب آپ نے ان پر لعنت کی تو ہم بھی کرنے لگے۔ جب آپ اہلِ شام اور وہاں کے باقی ماندہ صحابہؓ مثلاً عمرو بن عاصؓ اور ان کے بیٹے عبداللہؓ کو گمراہ[1] قرار دینے لگے تو ہم نے بھی اسی کی پیروی کی۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہم نے حضرت علیؓ کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبوت کے مرتبہ میں شریک نہیں کیا اور اس کے علاوہ ہر اس فضیلت میں شریک کر دیا جو آپ میں اور حضرت علیؓ میں قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی تھی۔ جن اکابر صحابہؓ پر طعن و تشنیع آپ سے منقول نہیں ہم بھی ان کی جرح و قدح سے اجتناب کرتے ہیں اور وہی برتاؤ کرتے ہیں جو آپ نے فرمایا۔[2]"

غالی شیعہ کے عقائدِ شنیعہ

غلو پیشہ اور طرف داری سے کام لینے والے شیعہ نے حضرت علیؓ کو نبوت کے مرتبہ پر فائز کر دیا۔ بعض شیعہ سمجھتے تھے کہ نبوت درحقیقت حضرت علیؓ کا حق تھا جبریل امین غلطی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چلے گئے۔[3] بعض حضرت علیؓ کی الوہیت کا عقیدہ رکھتے تھے۔ بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں حلول کر چکے ہیں۔ یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ نصاریٰ کے نزدیک ذاتِ خداوندی حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں حلول کر آئی تھی۔ بعض یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ہر امام کی روح جس میں اللہ تعالیٰ حلول کر چکے ہوتے ہیں بعد میں آنے والے ائمہ کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ گویا تناسخ کے قائل تھے۔

اکثر امامیہ شیعہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کے آخری فرض کردہ امام مرے نہیں بلکہ بقیدِ حیات رزق کھا رہے ہیں اور واپس آکر زمین کو اسی طرح عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ وہ قبل ازیں ظلم و جور سے پُر ہو چکی ہو گی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ حضرت علیؓ بقیدِ حیات ہیں اور فوت نہیں ہوئے۔ یہ بینیہ

---

[1] حضرت علیؓ سے ایسے انتہا پسندانہ طرزِ عمل کا ثبوت بہت مشکل ہے۔ (ع۔ ح) [2] شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید [3] یہ فرقہ غرابیہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ سمجھتے تھے حضرت علیؓ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے ملتے جلتے ہیں جیسے ایک کوا دوسرے کوے سے۔ غراب عربی میں کوے کو کہتے ہیں۔ (مصنف)

کہلاتے ہیں۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ محمد بن حنفیہ رضوی کے مقام پر زندہ موجود ہیں۔ ان کے پاس پانی اور شہد دھرا ہے۔

بعض شیعہ کہتے تھے کہ یحییٰ بن زید نہ مصلوب ہوئے اور نہ مقتول بلکہ وہ زندہ رزق کھا رہے ہیں۔

فرقہ اثنا عشریہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ ان کے بارھویں امام محمد بن حسن عسکری جنھیں وہ مہدی کہتے تھے۔ حلّہ کے مقام پر ایک تہ خانہ میں داخل ہوئے اور اپنی والدہ کے ساتھ وہاں محبوس ہو کر غائب ہو گئے۔ آخری زمانہ میں نکلیں گے اور زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ وہ ان کے منتظر رہتے ہیں اور مغرب کی نماز کے بعد ہر شب وہ اس تہ خانہ کے دروازے پر انتظار کرتے ہیں۔ ایک سواری بھی موجود ہوتی ہے، وہ ستارے طلوع ہوتے تک آپ کا نام لے لے کر نکلنے کے لیے پکارتے رہتے ہیں پھر منتشر ہو جاتے ہیں اور اس کام کو آئندہ شب تک ملتوی کر دیا جاتا ہے۔

بعض شیعہ کا اعتقاد ہے۔ فوت شدہ امام دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں آئے گا وہ قرآن میں مذکور قصۂ اصحاب کہف، عزیر علیہ السلام کے واقعہ اور مقتول بنی اسرائیل جو ذبحیہ گائے کی ہڈیوں سے لگ کر زندہ ہوا سے حیات بعد الممات پر استشہاد کرتے ہیں[1]

بعض شیعہ نے مذکورہ عقائد کے پہلو بہ پہلو خطرناک قسم کے اجتماعی و معاشرتی نظریات کو بھی شامل کر لیا تھا۔ یہ نظریات نسلِ انسانی کے لیے بے حد تباہ کن اور دین و مذہب کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے والے تھے۔ انھوں نے شراب، مردار اور محرمات تک کو مباح کر دیا اور دلیل میں یہ آیت پیش کی۔ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (المائدہ ۵)

وہ یہ سمجھتے تھے کہ قرآن میں جہاں کہیں مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کی حرمت کا ذکر ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن سے عداوت رکھنا ضروری ہے مثلاً (معاذ اللہ)

---

[1] مقدمہ ابن خلدون

حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور معاویہؓ اور جہاں فرائض و احکام کا تذکرہ ہے تو ان سے مقصود اہلِ بیت ہیں جن سے محبت و مودّت رکھنا ناگزیر ہے۔ جیسے حضرت علیؓ، حسنؓ، حسینؓ اور ان کی اولاد[1]۔

شیعہ مذہب کی اصل کہاں سے ہے

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فرقہ شیعہ مختلف و متعدد افکار و نظریات کا معجون مرکب تھا اور اس کے حامل مذاہبِ قدیمہ اور باطل افکار و اوہام کی وادیوں میں بھٹکتے پھرتے تھے۔ پھر جن کو وہ اسلام کے لبادہ میں دکھانا چاہتے تھے مگر اسلام کی پاک صاف قبا ان کو اپنی آغوش میں نہ لے سکی کیونکہ عقیدۂ توحید ان اباطیل سے متصادم تھا۔

بعض یورپین علماء نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ شیعہ فرقہ کیسے پیدا ہوا؟ کیونکہ اس کے بعض مبادیات یقیناً ایسے ہیں جو اسلام میں یقیناً باہر سے داخل ہوئے ہیں۔

پروفیسر ولہوسن کا خیال ہے کہ شیعہ کا اصل منبع فارسیت کے بجائے یہودیت ہے[2]۔ کیونکہ اس کا بانی عبداللہ بن سبا یہودی تھا۔

مشہور فرانسیسی مستشرق پروفیسر ڈوزی لکھتے ہیں کہ شیعہ مذہب فارسی الاصل ہے وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عرب حریت پیشہ تھے جب کہ اہلِ فارس ان کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مانتے تھے۔ بادشاہ کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوتا۔ انتخابِ خلیفہ کا مطلب اُن کی سمجھ میں نہ آتا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیائے فانی سے رحلت فرما گئے اور آپ کی کوئی نرینہ اولاد نہ تھی لہٰذا آپ کے چچازاد بھائی حضرت علیؓ سے بڑھ کر آپ کا کوئی وارث نہیں ہونا چاہیئے اب جو شخص ان سے حقِ خلافت لیتا ہے جیسے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور اموی خلفاء یہ سب ظالم و غاصب تھے (نعوذ باللہ من ذلک) اہلِ فارس، بادشاہوں کی الوہیت کے بھی قائل تھے اسی نگاہ سے وہ حضرت علیؓ اور آپ کی اولاد و احفاد کو دیکھتے اور کہتے کہ امام کی اطاعت اولین فریضہ ہے اور اس کی اطاعت میں خدا کی اطاعت مضمر ہے[3]۔ فان فلوٹن کہتے ہیں:-

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی والخطط للمقریزی [2] امام شعبیؒ کی رائے بھی یہی ہے دیکھیے العقد الفرید۔ [3] فجر الاسلام از استاذ احمد امین۔

"شیعہ کے بعض فرقے ایشیاء کے قدیم مذاہب مثلاً بدھ مت اور مانی مذہب کے ہم عقیدہ تھے"[1]

یہ حقیقت ہر قسم کے شک وشبہ سے بالا ہے کہ شیعہ مذہب، محبت اہل بیت میں غلو کے باوجود ایشیا کے بعض قدیم مذاہب کے افکار ونظریات کا حامل تھا اس میں ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ موجود تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے کی جانب منتقل ہوجاتی ہے۔ بعض شیعہ نے یہ عقیدہ اپنے اماموں پر چسپاں کیا اور کہنے لگے کہ ایک امام کی روح دوسرے میں منتقل ہوجاتی ہے۔

پرانے برہمنوں اور مسیحیوں سے خدا کے انسانوں میں حلول کرنے کا مسئلہ اخذ کیا۔ یہودیت سے بھی بہت کچھ سیکھا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

"بعض اماموں کی حیات وبقا کا شیعی مسئلہ یہودیت سے ماخوذ ہے۔ یہودی بھی کہتے ہیں کہ الیاس علیہ السلام اور فنحاس بن عازار بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں بعض صوفیاء بھی اسی راہ پر گامزن ہوئے اور یہ دعوے کرنے لگے کہ خضر اور الیاس علیہما السلام اب تک بقید حیات ہیں۔ بعض لوگ دعوے کرتے ہیں کہ حضرت الیاس علیہ السلام انہیں جنگلوں میں اور حضرت خضر چراگاہوں اور باغات میں ملتے رہتے ہیں اور جب انہیں یاد کیا جاتا ہے تو وہ آموجود ہوتے ہیں"[2]

اس سے ظاہر ہے کہ شیعہ فرقہ میں مذاہب قدیمہ کے بہت سے غلط اور باطل عقائد پائے جاتے تھے جو اسلام میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت سے مسلمانوں میں گھس آئے یا اپنی خاص قسم کی تربیت اور مخصوص گردو پیش کے اثر سے مسلمانوں میں پھیل گئے جو بظاہر حلقہ بگوش اسلام ہوئے مگر قدیم خیالات کو کلیتہً ترک نہ کر پائے۔

یہ ہے تشیعیت کا اجمالی جائزہ۔ اب ہم ان کے مشہور فرقوں اور ان کی تاریخی ظہور وشیوع کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ اس فرقہ کے تمام ادوار کھل کر سامنے آجائیں۔

شیعہ کے مختلف فرقے | ۱۔ سبئیہ۔ یہ عبداللہ بن سبا کے پیرو تھے جو حیرہ کا رہنے

[1] السیادۃ العربیہ [2] الفصل ص ۱۸۰ ج ۴

والا یہودی تھا بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتا تھا۔ اس کی ماں ایک سیاہ لونڈی تھی اسی لیے اسے ابن السوداء بھی کہتے تھے[1] یہ حضرت عثمانؓ کے اشد مخالفین میں سے تھا یہ اپنے خیالات مسلمانوں میں پھیلاتا اور ان میں فتنہ و فساد کا دروازہ کھولتا تھا۔ اس کی گفتگو زیادہ تر حضرت علیؓ کے متعلق ہوتی تھی۔

اس کی فتنہ پروری کا آغاز اس سے ہوا کہ وہ کہنے لگا میں نے تورات میں دیکھا ہے کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور علیؓ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے وصی تھے جس طرح آپ خیر الانبیاء ہیں اسی طرح علیؓ خیر الاوصیاء ہیں۔ پھر کہنے لگا۔ محمدؐ دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں آئیں گے۔ کہا کرتا تھا کہ میں حیران ہوں لوگ عیسیٰ (علیہ السلام) کی واپسی کا عقیدہ رکھتے ہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رجعت کے قائل نہیں۔ اپنے اس قول پر آیت قرآن سے استشہاد کرتا ___ ان الذی فرض علیك القرآن لرادك الی معاد (۲۸ : ۸۵)

پھر تدریجی طور پر الوہیت علیؓ کا عقیدہ رکھنے لگا۔ حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو قتل کے درپے ہوئے مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روک دیا اور فرمایا، اسے قتل کرنے سے آپ کے ساتھی بگڑ جائیں گے اور آپ اہل شام سے لڑنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے اسے المدائن کی طرف ملک بدر کر دیا۔ جب حضرت علیؓ شہید ہوئے تو ابن سبا نے لوگوں کی حُبِ علیؓ کے فائدہ اٹھایا اور لوگوں کو گمراہ کرنے اور ان میں فتنہ پروری کا دروازہ کھولنے کے لیے حضرت علیؓ کے متعلق لوگوں میں منگھڑت افسانے مشہور کرنے لگا وہ لوگوں کو کہتا پھرتا تھا کہ حضرت علیؓ قتل نہیں ہوئے بلکہ مقتول (حضرت) علیؓ کی شکل کا ایک شیطان تھا حضرت ا

---

[1] تواتر تاریخ سے ابن سبا کی شخصیت مسلمہ ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ شیعہ مورخین، مصنفین اس کو نہ صرف مانتے چلے آئے ہیں بلکہ کسی نے اس کے وجود کا انکار نہیں کیا۔ مگر تعجب ہے کہ "تحقیق" کے نام پر اب آ کر یہ انکشافی "الہام" ہوا کہ ابن سبا کی شخصیت فرضی ہے، مصر کے نابینا ڈاکٹر طہٰ حسین جو مصر کے صحافی قسم کے ادیب یا ادیب قسم کے صحافی ہیں۔ ان کی ایک غیر محتاط کتاب "الفتنۃ الکبریٰ" کو "تحقیقی" کتاب سمجھ لیا گیا ہے۔ ابن سبا کے متعلقہ معلومات سے لیے دیکھئے تہذیب ابن عساکر (ص ۴۲۸ ج ۷ ، ولسان المیزان (ص ۲۹۰ ج ۳) وغیرہ۔ کیا مسلمہ تاریخی باتوں کا انکار تاریخ کی تکذیب کے مترادف نہیں؟ (ر۔ ع۔ ح)

علی ؓ عیسیٰ (علیہ السلام) کی طرح آسمان پر چڑھ گئے ہیں۔ جیسے یہود و نصاریٰ عیسیٰ (علیہ السلام) کو قتل کرنے کے دعوے میں کاذب تھے اسی طرح خوارج قتل علی ؓ کے دعوے میں دروغ گوئی سے کام لیتے ہیں۔ یہود و نصاریٰ نے ایک مصلوب آدمی کو دیکھا تھا جس کی شکل و صورت عیسیٰ (علیہ السلام) سے ملتی تھی۔ اسی طرح حضرت علی ؓ کے قتل کا دعویٰ کرنے والوں نے بھی حضرت علی ؓ کے ایک ہم شکل کو مقتول دیکھا اور اسے علی ؓ سمجھے۔ حالانکہ آپ آسمان پر تشریف لے گئے ہیں۔ یہ بجلی کی کڑک دراصل آپ کی آواز ہے اور اس کی چمک حضرت علی ؓ کی مسکراہٹ۔ اس فرقہ کے لوگ بجلی کی گرج سنتے تو کہتے۔ السلام علیك یا امیرالمومنین عمر بن شرجیل کا قول ہے کہ ابن سبا سے کہا گیا حضرت علی ؓ قتل ہو چکے ہیں۔ وہ بولا اگر آپ تھیلی میں رکھ کر حضرت علی ؓ کا بھیجہ بھی میرے پاس لے آئیں تو بھی میں ان کی موت کی تصدیق نہ کروں گا۔ آسمان سے اترنے سے پہلے انہیں موت نہیں آسکتی جب کہ وہ ساری کائنات ارضی کے واحد مالک ہوں گے[1]

۲- فرقہ کیسانیہ[2]

یہ مختار بن عبید ثقفی کے پیروکار تھے۔ مختار پہلے خارجی تھا، پھر شیعہ کا لبادہ اوڑھ لیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت آیا جب مسلم بن عقیل ؓ حضرت حسین ؓ کی طرف سے کوفہ آئے تھے تاکہ حالات دریافت کرکے اپنے چچا زاد بھائی حضرت حسین ؓ کو آگاہ کریں۔ مختار کو عبیداللہ بن زیاد کے سامنے لایا گیا۔ عبیداللہ نے اسے پیٹا اور حضرت حسین ؓ کی شہادت تک اسے محبوس رکھا۔ پھر ابن زیاد کے بہنوئی عبداللہ بن عمر کی

---

[1] الفرق بین الفرق لعبدالقاہر البغدادی [2] کیسانیہ کی نسبت کیسان کی طرف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کیسان حضرت علی ؓ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ بعض کے نزدیک محمد بن حنفیہ کے شاگرد کا نام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی کنیت ابوعمرہ تھی اور بجیلہ کا مولیٰ اور مختار ثقفی کا چوکیدار تھا۔ یہ کہا کرتا تھا کہ محمد بن حنفیہ نے مختار کو ان کے نام سے دعوت دینے کی اجازت دی ہے۔ عبدالکریم شہرستانی الملل والنحل میں تبعین مختار کو کیسانیہ سے الگ ایک فرقہ شمار کرتے ہیں لیکن مختار کے بارے میں ان کا قول ہے کہ وہ کیسانیہ شیعہ بن گیا تھا۔ گویا مختار نے بعد میں "شیعہ کیسانیہ" کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ (مصنف)

سفارش پر اسے اس شرط پر رہا کر دیا کہ وہ کوفہ سے نکل جائے چنانچہ وہ حجاز کی طرف چلا گیا مختار سے منقول ہے کہ اس نے کوفہ سے جاتے وقت کہا تھا۔

"میں شہید مظلوم، سید المسلمین، نبیرہ رسول حضرت حسینؓ کا انتقام لے کر رہوں گا اور ان کے بدلہ میں اس قدر آدمیوں کو قتل کروں گا جتنے یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے خون کے عوض مارے گئے تھے"

مختار پھر ابن زبیرؓ سے مل گیا اور اس شرط پر بیعت کی کہ خلیفہ ہونے پر اسے کوئی عہدہ دیں گے چنانچہ اس نے عبداللہ بن زبیرؓ سے مل کر اہل شام سے لڑائی کی اور یزید کی موت کے بعد کوفہ لوٹ آیا اور لوگوں سے کہنے لگا۔

"مجھے وصی کے بیٹے مہدی (محمد بن حنفیہ) نے تمہاری طرف امین اور وزیر بنا کر بھیجا ہے۔ اور ملحدین کو قتل کرنے، اہل بیت کے خون کا بدلہ لینے اور کمزوروں سے مدافعت کرنے کا حکم صادر کیا ہے۔"

مختار کہا کرتا تھا کہ وہ محمد بن حنفیہ کی طرف سے آیا ہے کیونکہ وہی حضرت حسینؓ کے خون کے وارث ہیں۔ محمد بن حنفیہ بڑے جلیل القدر تھے۔ لوگ ان سے بے پناہ محبت کرتے۔ کیونکہ عبدالکریم شہرستانی کے قول کے مطابق آپ بہت اچھے عالم دین، صاحب فکر و نظر اور نتائج و عواقب میں بڑے صائب الرائے تھے۔ آپ کے والد ماجد حضرت علیؓ نے آپ کو ہونے والی جنگوں کے حالات بتا دیئے تھے۔ محمد بن حنفیہؒ کو جب مختار کی بدنیتی اور اس کے اوہام و اکاذیب کا پتہ چلا تو کھلم کھلا مختار سے اظہار بیزاری کیا۔ لیکن برأت کے باوجود بھی بعض شیعہ مختار کی اطاعت کا دم بھرتے رہے۔ مختار عربی کاہنوں کا پارٹ بھی ادا کیا کرتا تھا اور ان کی طرح مسجع و مقفیٰ عبارت بولتا۔

چنانچہ اس سے یہ فقرے منقول ہیں۔

اما ورب البحار، والنخیل والاشجار	اس ذات کی قسم جو سمندروں، کھجور کے درختوں،
والمھامۃ والقفار والملائکۃ الابرار	عام درختوں، جنگلوں اور فرشتوں کی مالک ہے
لاقتلن کل جبار، بکل لدن	میں لچک دار نیزے اور شمشیر خارا شگاف

خطار و مهند بتار	سے تمام بغاوت پیشہ لوگوں کو موت کی نیند سلا دوں گا۔
حتی اذا اقمت عمود الدین و رایت شعب صدع المسلمین و شفیت غلیل صدور المؤمنین لم یکبر علیّ زوال الدنیا و لم احفل بالموت اذا اتی۔	جب دین اپنی اصلی حالت پر آجائے مسلمانوں کی خامیاں دور ہو جائیں اور میں مومنوں کے سینوں کی پیاس بجھالوں تو دنیا کے زوال کی میرے نزدیک کوئی حیثیت نہ ہوگی اور میں موت سے ہم کنار ہونے کے خطرہ سے بے نیاز ہو جاؤں گا۔

مختار علویوں کے دشمنوں سے نبرد آزما ہوا اور انھیں بے دریغ قتل کرتا رہا۔ شہادت حسینؓ میں شرکت کرنے والوں کو ڈھونڈھ کر موت کے گھاٹ اتارا۔ شیعہ اسے بہت چاہنے لگے۔ انھوں نے ہالہ کی طرح مختار کو گھیر لیا اور ہر جگہ اس کا ساتھ دینے لگے لیکن مصعب بن زبیر کی لڑائی میں اس نے ہزیمت اٹھائی اور مارا گیا۔

فرقہ کیسانیہ کے عقائد

(۱) فرقہ سبئیہ کی طرح جو جزء الٰہی کے انسان میں حلول کرنے کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ کیسانیہ ائمہ کی الوہیت کے قائل نہیں بلکہ ان کے عقیدہ کی اساس یہ ہے کہ امام ایک مقدس آدمی ہوتا ہے جس کی وہ اطاعت کرتے اور اس کے علم و فضل پر پورا بھروسہ کرتے ہیں۔ اسے گناہوں سے معصوم سمجھتے ہیں اس بنا پر کہ وہ آخر علم خداوندی ہوتا ہے۔

(۲) کیسانیہ بھی سبئیہ شیعوں کی طرح رجعت امام کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ امام ان کے خیال میں حضرت علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے بعد محمد بن حنفیہ ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ فوت ہو چکے ہیں اور پھر واپس آئیں گے لیکن اکثر یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ فوت نہیں ہوئے بلکہ رضوی کے پہاڑ پر رہتے ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔ مشہور شاعر کثیر عزّہ انھی میں سے تھا وہ کہتا ہے۔ شعر ؎

الا ان الائمۃ من قریش	بلاشبہ قریش کے امام اور حق و صداقت کے

ولاة الحق اربعة سواء	وارث صرف چار بزرگ ہیں۔
علیؓ والثلاثة من بنیہ	حضرت علیؓ اور آپ کے تین صاحب زادے
ھم الاسباط لیس بہم خفاء	بزرگان رسول ہیں اس میں کوئی پوشیدگی نہیں۔
فسبط سبط ایمان و بر	ان میں سے ایک تو صاحب ایمان و نیکی تھے
و سبط غیبته کربلاء	(حضرت حسنؓ) اور دوسرے کو کربلا نے غائب کر دیا۔
و سبط لا یذوق الموت حتی	ان میں سے تیسرے اس وقت تک موت سے ہمکنار نہ ہوں
یقود الخیل یتبعه اللواء	گے جب تک وہ فوج کی سپہ سالاری کے فرائض انجام
تغیب لا یری عنہم زمانا	نہ دے لیں (محمد بن حنفیہ) وہ رضوی پہاڑ پر دنیا کی آنکھ
برضوی عنده عسل وماء	سے اوجھل ہو گئے اور ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔

۳۔ کیسانیہ "بداء" کا عقیدہ رکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تغیر پذیر رہتا ہے اس لیے وہ جس بات کو چاہتا ہے بدل دیتا ہے۔ وہ ایک بات کا حکم دیتا ہے لیکن پھر اس کے برعکس حکم صادر کر دیتا ہے۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں۔ مختار نے بدا کا عقیدہ اس لیے اختیار کیا کہ وہ ہونے والے واقعات کے علم کا دعویٰ کرتا تھا یا تو اس لیے کہ اس پر وحی نازل ہوتی تھی یا امام کے پیغام کی وجہ سے، وہ اپنے رفقاء سے جب کسی واقعہ کے حدوث و ظہور کا وعدہ کرتا اور وہ اسی طرح ظہور پذیر ہو جاتا تو اسے وہ اپنے دعویٰ کی دلیل قرار دیتا۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو کہتا کہ خدا نے اپنا ارادہ بدل لیا۔

۴۔ کیسانیہ تناسخ ارواح کے قائل ہیں۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں حلول کرنا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم ہندی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔

۵۔ کیسانیہ کا خیال ہے کہ ہر چیز کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے، ہر شخص کی ایک روح اور ہر نازل شدہ آیت کی ایک تفسیر و تاویل ہوتی ہے۔ اس کائنات ارضی کی ہر مثال ایک حقیقت رکھتی ہے۔ آفاق ارضی میں جو اسرار و حکم پھیلے ہوئے ہیں وہ انسان کے وجود میں جمع ہیں۔ یہی وہ علم ہے جو حضرت علیؓ نے اپنے

ابت جگر محمد بن حنفیہ کو سکھایا اور جس ہستی میں یہ سب علوم جمع ہوں وہی سچا امام ہے۔[1]

کیسانیہ کے ان خارق عادات افکار و آراء سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور اس کی روح سے بہت دور چلے گئے تھے۔ انہوں نے ائمہ دین کو انبیاء کے مرتبہ پر فائز کیا۔ گویا ان کا عقیدہ تھا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے بعد اہل بیت میں منتقل ہو گئی۔

۲۔ زیدیہ یہ شیعہ کے تمام فرقوں میں سے اہل سنت کے زیادہ قریب ہے۔ نہ یہ غلو سے کام لیتے۔ نہ ان کی اکثریت صحابۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکفیر کرتی ہے۔ نہ ائمہ کو خدا اور رسول کے درجہ پر فائز کرتی ہے، ان کے امام زید بن علی بن حسینؓ تھے جنہوں نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا لیکن مقتول ہو کر کوفہ میں سولی پر لٹکا دیئے گئے۔ تغیر و تبدل سے قبل فرقہ زیدیہ یہ عقائد رکھتا تھا۔

۱۔ نصوص امام کے اوصاف کی حامل ہوتی ہیں مگر ان میں اس کا نام مذکور نہیں ہوتا۔ امام کے وہ اوصاف جو بیعت کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ نسب کے اعتبار سے فاطمی ہو، علم کے لحاظ سے متقی، عالم اور سخی ہو۔ وہ خود اپنی طرف لوگوں کو دعوت دینے کے لیے خروج کرے۔ مگر بہت سے شیعہ خروج کی شرط میں ان کے مخالف تھے۔ ان کے بھائی محمد باقر بھی اس ضمن میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔ باقر فرماتے تھے تمہارے مذہب کی رو سے تو تمہارے والد بھی امام نہیں کیونکہ انہوں نے نہ کبھی خروج کیا اور نہ اس کے درپے ہوئے۔

۲۔ زیدیہ کے نزدیک مفضول کی امامت جائز ہے۔ گویا امام افضل و کامل میں ان صفات کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ دوسروں کی نسبت ان صفات کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے لیکن اگر امت کے ارباب بست و کشاد کسی ایسے شخص کو امام چن لیں جس میں یہ بعض صفات موجود نہ ہوں اور اس کی بیعت کر لیں تو اس کی امامت درست اور

[1] الملل والنحل شہرستانی

بیعت لازم ہوگی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت، زیدیہ کے یہاں درست اور صحیح تھی۔ اسی بیعت کی بنا پر وہ صحابہؓ کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ زیدؒ، حضرت علیؓ کو افضل الصحابہ تصور کرتے تھے مگر ان کے نزدیک ایک مصلحت اور دینی قاعدہ کے تحت خلافت حضرت ابوبکرؓ کو تفویض کی گئی تھی وہ مصلحت یہ تھی کہ فتنہ کی آگ نہ اٹھ کھڑی ہو۔ نیز عوام الناس کی رائے کا احترام۔ اس لیے کہ غزوات اسلامیہ کا زمانہ ابھی بڑا قریب تھا اور امیر المومنین حضرت علیؓ کی تلوار سے مشرکین کا خون ابھی خشک ہونے نہ پایا تھا۔ سینوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی۔ لہٰذا لوگوں کے دل آپ کی طرف مائل نہ ہوتے تھے اور نہ وہ آپ کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کو تیار تھے۔ مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ خلیفہ ایک ایسا شخص ہو جو حلیم الطبع، محبت پیشہ، معمر، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قریبی اور سابق الاسلام ہو۔[1]

انہی خیالات کی بنا پر اکثر شیعہ نے زید کو آڑے وقت میں تنہا چھوڑ دیا۔ علامہ بغدادی کتاب الفرق بین میں لکھتے ہیں۔

"جب زید اور یوسف بن عمر ثقفی میں گھمسان کا رن پڑا تو شیعہ کہنے لگے ہم اس شرط پر آپ کی امداد کریں گے کہ آپ ابوبکرؓ اور عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں جنھوں نے آپ کے جد امجد حضرت علیؓ پر ظلم کا ارتکاب کیا۔ زید کہنے لگے میں تو ان کے بارے میں اچھی بات ہی کہوں گا۔ بنو امیہ کے خلاف تو میں نے اس لیے خروج کیا تھا کہ انھوں نے میرے دادا حضرت حسینؓ کو شہید کیا۔ حرّہ کے روز مدینہ پر غارتگری کی۔ بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر اور آگ برسائی۔ شیعہ یہ سن کر آپ سے جدا ہو گئے۔"

۳۔ زیدیہ کے یہاں بیک وقت دو مختلف علاقوں میں الگ الگ دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے علاقہ کا امام ہوگا۔ بشرطیکہ وہ اوصاف مذکورہ سے آراستہ ہو۔ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی خطۂ ارضی میں دو اماموں کے وجود کو

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی

ناجائز خیال کرتے تھے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ لوگ بیک وقت دو اماموں کی بیعت کریں اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔

۴۔ زیدیہ کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے تاوقتیکہ وہ خالص توبہ کرے۔ انہوں نے معتزلہ سے یہ عقیدہ اخذ کیا تھا کیونکہ زید، معتزلہ کے ہم خیال تھے اور ان کے استاد واصل بن عطاء سے آپ کے بڑے مراسم تھے۔ اس سے آپ نے بہت سے اصول و قواعد سیکھے۔ انہی خیالات کی بناء پر شیعہ ان سے بغض و عناد رکھتے تھے۔ واصل کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؓ نے جو جنگیں اہلِ شام اور اصحاب جمل سے لڑیں ان میں آپ کا راہِ راست پر ہونا یقینی نہیں۔ دونوں میں ایک فریق غلطی پر تھا مگر معلوم نہیں کون؟[1] یہ بات شیعہ کو گوارا نہ تھی۔ زید جب قتل ہوئے تو زیدیہ نے ان کے بیٹے یحییٰ کی بیعت کی۔ پھر وہ مقتول ہوئے۔ ان کے بعد محمد اور ابراہیم کی بیعت کی گئی۔ ان دونوں کو ابوجعفر منصور نے قتل کرا دیا۔

اس کے بعد زیدیہ منظم نہ ہو سکے۔ مفضول کی امامت کے عقیدہ سے منحرف ہو گئے باقی شیعہ کی طرح صحابہؓ پر طعن کرنے لگے۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ اپنی خصوصیات کو کھو بیٹھے۔

۴۔ امامیہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی کی امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نص قطعی اور یقین کامل سے ثابت ہو چکی ہے اور آپ نے امام کے اوصاف بیان کرکے اشارے کنائے پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ صریح الفاظ میں امام کی تعیین فرما دی۔ حضرت علیؓ کے بعد کے امام کی اور ہر امام کی یہی شان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دینِ اسلام میں امام کی تعیین سے زیادہ ضروری کام اور کوئی نہ تھا تاکہ آپ امت کے کام سے فارغ ہو کر دنیا سے تشریف لے جائیں۔ جب آپ کی بعثت ہی رفع خلاف اور قیامِ اتحاد کے لیے تھی تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ امت کو یونہی چھوڑ کر راہیِ ملکِ بقا ہوں کہ ہر شخص اپنی من مانی کارروائی کرنے لگے اور ایک دوسرے سے الگ تھلگ اپنی راہ لے۔ بلکہ ایک شخص کی تعیین ضروری تھی جس کی

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی۔ یہ روایت محلِ نظر ہے کیونکہ معتزلہ کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معتدل درجہ کے شیعہ ہوتے ہیں۔ نیز اکثر شیعہ عقائد میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (از مصنف)

طرف رجوع کیا جا سکے اور ایک قابلِ اعتماد امام کے نام کی صراحت بےحد ناگزیر تھی۔ حضرت علیؓ کی تعیین پر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ بعض آثار سے استدلال کرتے ہیں اور انھیں ان روایات کی صداقت اور صحتِ سند کا بھی دعوٰے ہے۔ مثلاً من کنت مولاہ فعلی مولاہ نیز اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ۔ یا اقضاکم علیٌّ۔ اور علاوہ ازیں دیگر روایات، امامیہ کو جن کی صحت کا دعوٰے ہے۔ مگر اہلِ سنت محدثین کے نزدیک ان میں سے بعض کی صحت مشتبہ ہے۔

اس کے علاوہ وہ چند دوسرے امور سے بھی حضرت علیؓ کی امامت کا استنباط کرتے ہیں جن کی انجام دہی کے لیے آپ نے حضرت علیؓ کو مامور فرمایا اور دیگر حضرات کو کچھ اور کام تفویض فرمائے مثلاً (۹ھ میں) پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علیؓ کو سورۃ توبہ پڑھنے کی ہدایت کرنے اور حضرت ابوبکرؓ کو یہ تکلیف نہ دینے سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ علیؓ خلافت کا اوّلین استحقاق رکھتے تھے حضرت ابوبکرؓ کو اسامہؓ کی سپہ سالاری میں جنگ پر بھیجنے سے وہ حضرت علیؓ کی خلافت پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ حضرت علیؓ پر کسی کو امیر نہیں بنایا۔ بہرکیف امامیہ اس نوع کے لاتعداد دلائل پیش کرتے ہیں۔

۵۔ اثنا عشریہ امامیہ حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ و حسینؓ کی خلافت پر متفق تھے۔ اس کے بعد وہ مختلف الخیال ہو گئے اور ایک نظریہ پر جمع نہ ہو سکے وہ بہت سے فرقوں میں بٹ گئے۔ بعض نے ستّر سے زائد فرقے شمار کئے۔ دو فرقے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ۔ اثنا عشریہ کہتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کے بعد خلافت علی زین العابدین کا حق تھا۔ پھر محمد باقر بن زین العابدین پھر جعفر صادق بن باقر پھر ان کے فرزند موسیٰ کاظم پھر علی رضا پھر محمد جوّاد پھر علی ہادی پھر حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد جو بارھویں امام تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ سُرّ من رای میں اپنے والد کے گھر کے ایک تہ خانہ میں اپنی والدہ کے روبرو داخل ہوئے اور پھر لوٹ کر نہ آئے۔ اس بات کا فیصلہ نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ کس سن و سال کے تھے۔ بعض کے نزدیک چار سال اور بعض آٹھ سال کہتے ہیں اسی طرح آپ کی امامت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ آپ اس وقت امامت

کے اوصاف سے پوری طرح بہرہ ور تھے اور آپ کی اطاعت ضروری تھی۔ کچھ اثنا عشریہ یہ کہتے ہیں کہ بلوغت کو پہنچنے سے قبل شیعی علماء کو حکومت کا حق حاصل تھا۔ بلوغت کے بعد آپ کی اطاعت ضروری ہو گئی۔

۶۔ اسماعیلیہ شیعہ امامیہ کا یہ فرقہ اسماعیل بن جعفر کی طرف منسوب ہے۔ ان کو باطنیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ امام باطن کا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک جعفر صادق کے بعد ان کے فرزند اسماعیل والد کی نص کی بنا "پر امام" ہُوا۔ اسماعیل گو اپنے والد سے قبل فوت ہو گیا۔ مگر "نص" کا فائدہ یہ ہُوا کہ "امامت" اس کے اخلاف میں موجود رہے۔

اسماعیل سے منتقل ہو کر خلافت محمد المکتوم کو ملی یہ مستور ائمہ میں سے اولین امام تھا۔ محمد مکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر مصدق پھر ان کے بیٹے محمد حبیب کو امام قرار دیا گیا یہ آخری مستور امام تھا، ان کے بعد عبداللہ مہدی ہوئے جس کو ملک المغرب بھی کہا جاتا ہے، اس کے بعد اس کی اولاد مصر کی بادشاہ ہوئی اور یہی فاطمی کہلائے۔[1]

شروع شروع میں یہ فرقہ تختۂ مشق ظلم و ستم بنا اور انہیں فارس کی طرف بھاگنا پڑا۔ وہاں جا کر اس مذہب میں قدیم ایرانی نظریات مخلوط ہو گئے اور اس میں عجیب و غریب خیالات کے لوگ پیدا ہونے لگے جو دین کے نام سے اپنی مقصد برآری کرتے رہے اور اسماعیلیہ کے رؤساء میں شمار ہوئے۔

اسماعیلیہ کا اولین داعی ویصان نامی ایک شخص تھا جس نے یہ مذہب عبداللہ القداح سے اخذ کیا اور اسے بلادِ فارس میں پھیلایا۔ پھر اسے خیال پیدا ہُوا کہ اس مذہب کو مرکزِ خلافت میں پھیلائے چنانچہ وہ بصرہ آ کر لوگوں کو پوشیدہ دعوت دینے لگا۔ یمن کے رؤساء میں سے ایک شخص جو اہلِ بیت کی قبروں کی زیارت کیا کرتا تھا اس کی دعوت سے متاثر ہُوا۔ وہ دونوں یمن میں جا کر حمایت اہلِ بیت کی دعوت دینے اور اپنی تدبیروں کو عملی جامہ پہنانے لگے۔ پھر قداح نے دو آدمیوں کو مغرب بھیجا کیونکہ

---

[1] مقدمہ ابن خلدون (ص ۱۶۵۔ ج ۲)

وہاں دعوت پھیلانا آسان تھا۔ انہیں کہا کہ آپ زمین ہموار کریں اور بیج کاشت کرنے والے کا انتظار کریں۔ چنانچہ شیعہ پروپاگنڈا کا طوفان مغرب میں بپا ہوا یہاں تک کہ فاطمیوں نے افریقہ میں اغلبی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ پھر عباسی خلیفہ سے ملک مصر چھین لیا جیسا کہ تاریخ میں مذکور ہے۔

(۱۱)

۲۔ خوارج

خارجی مذہب کی اساس خوارج اپنے عقائد و افکار کے دفاع ان کی حمایت اور تدین و تشرع میں تمام اسلامی فرقوں سے زیادہ سخت تھے۔ یہ اظہار جرأت و جلادت میں چند الفاظ سے چمٹے رہے جن کے ظواہر کو لے کر انھوں نے اسے دین مقدس کا درجہ دے رکھا تھا کہ جس سے کسی ایماندار کو مجالِ اعراض نہیں اور جس کی خلاف ورزی وہی شخص کر سکتا ہے جو بہتان کی طرف مائل اور کفر و عصیان اس کی راہ میں حائل ہو۔ لاحکم اِلّا لِلّٰہِ کے الفاظ ہر آن ان کے پیشِ نظر رہتے۔ یہی ان کا دین تھا جس سے مخالفین پر آوازے کستے اور ہر بات کو ختم کر رکھ دیتے۔ جب حضرت علیؓ کو مشغول گفتگو دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔ مروی ہے کہ جب حضرت علیؓ نے بار بار ان کا یہ نعرہ سُنا تو فرمایا:۔

> "یہ سچی بات ہے جس کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ یہ درست ہے کہ فرمانروائی صرف اسی کی ہے۔ مگر یہ لوگ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ خدا کے سوا عوام کا کوئی داعی اور امیر بھی نہیں۔ حالانکہ ایک امیر کا ہونا لوگوں کے لیے از بس ضروری ہے۔ وہ نیک ہو یا بد۔ کہ جس کی حکومت کے سایہ میں ایمان دار کام کریں۔ کافر فائدہ اٹھائیں اور انسان عنایت ایزدی سے اجل طبعی تک پہنچ جائے۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا۔ مالِ غنیمت جمع کرتا۔ راستوں کو محفوظ بناتا اور کمزور کو زبردست سے قصاص لینے پر قادر کرتا ہے۔ نیکوکار اس کی حکومت

میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے۔"

حضرت عثمانؓ و علیؓ اور ظالم حکام سے اظہارِ بیزاری کا خیال ان پر حاوی رہتا تھا یہ چیز ان کے قلب و دماغ پر چھاگئی اور ان کے لیے حق تک رسائی حاصل کرنے کے سب دروازے بند کر دیئے تھے۔ عثمانؓ و علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کا اظہار کرنے والے کو اپنے زمرہ میں شامل کر لیتے تھے اور بعض دوسرے اصول و مبادی میں نسبتاً اس سے نرم سلوک کرتے۔ حالانکہ وہ مسائل ان سے زیادہ اہم ہوتے اور ان میں مخالفت کا ارتکاب کرنے سے وہ ان سے زیادہ دور جا پڑتے۔ مگر اظہارِ برأت کی مخالفت میں یہ خطرہ نہ تھا۔ ابن زبیرؓ نے جب امویوں کے خلاف خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی۔ ان کی نصرت پر قائم رہنے اور ان کی صف میں شریک ہو کر لڑنے کا وعدہ کیا لیکن جب معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔

جب عمر بن عبدالعزیزؒ نے شوذبا خارجی سے بحث مباحثہ کیا تو نقطۂ اختلاف ظالم امویوں سے اظہارِ برأت تھا حالانکہ خوارج کو اعتراف تھا کہ آپ ان کے مخالف تھے ان کو ظلم سے روکتے اور لوگوں کے حقوق دلاتے تھے لیکن برأت کا خیال ان کے اعصاب پر بری طرح سوار تھا اور جمہور مسلمانوں کی جماعت میں داخل ہونے سے مانع تھا۔

فرانس کے انقلابی اور خوارج اپنے طور طریقہ میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنھوں نے انقلابِ فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا نعرہ تھا "حریت، مساوات، اخوت" انہی دلفریب الفاظ کی آڑ لے کر انھوں نے بے گناہوں کو قتل کیا اور خونِ ناحق بہایا۔ خوارج کا نعرہ تھا "ایمان" "حکومت صرف خدا کی ہے" "افعالِ ظالمین سے برأت" ان الفاظ کی آڑ لے کر انھوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلادِ اسلامیہ کو مسلمانوں کے خون سے رنگین کر دیا، ہر جگہ انھوں نے غارت گری کی۔ خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت و بسالت مشترک ہے۔ فریقین سے جو یکساں اعمال و افعال صادر

ہوئے اس کی بڑی وجہ بھی ان کی بہادری اور مردانگی تھی۔ گستاف لوبون اپنی کتاب "انقلابِ فرانس" میں یعقوبیوں کی تعریف میں لکھتے ہیں۔

"تنگ دل اور جوشیلے لوگ یعقوبی جبلت و سرشت کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ سرشت تنگ نظری اور ضد و عناد پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس سے یعقوبی سادہ لوح بن جاتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی سادگی کی وجہ سے صرف ظواہر اشیاء سے واقف ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی روح میں پیدا شدہ صور وہمیہ کو حقائق خیال کرنے لگتا ہے۔ وہ حوادث کو باہم ربط دینا نہیں جانتا اور نہ ان کے نتائج و عواقب سے واقف ہوتا ہے۔ ان کی نظر خیالی دنیا سے آگے جاتی ہی نہیں تھی چنانچہ یعقوبی لوگ اگر گناہوں کا ارتکاب نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ عقل و منطق اس کا تقاضا کرتے ہیں اس لیے کہ عقل سے وہ ویسے بھی محروم ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے مزعومی یقین کے راستے چلتے رہتے ہیں اور ان کی عقل ضعیف ان کے جذبات کی خادم بنی رہتی ہے مگر اصحاب بنیش و دانش ایسے مواقع پر آکر ٹھٹھر جاتے ہیں اور آگے نہیں چل سکتے۔"

یعقوبیوں کے یہ عجیب و غریب اوصاف بڑی حد تک خارجیوں پر صادق آتے ہیں۔ آگے چل کر جو حوادث و مناقشات ہم پیش کریں گے وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

اندلس کے فدائی مسیحی اور خارجی

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے یا صرف الفاظ کا ظاہر پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ کسی قوی سبب کے بغیر بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ اس کا سبب محض لوگوں میں قلتِ عقل اور اضطرابِ اعصاب ہوتا تھا اور صرف شجاعت اور تمسک بالمذہب کی وجہ سے ایسا نہیں کرتے تھے، اس معاملہ میں خوارج، عیسائیوں کے اس گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کے زیر اثر رہتے تھے۔ ایک فریق ان میں

سے کم عقلی کا شکار ہو کر فکرِ فاسد اور شدید تعصب کے زیر اثر موت کے منہ میں چلا جاتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے عیسائیوں کے اس گروہ کے بارے میں جو واقعات لکھتے ہیں وہ خارجیوں پر منطبق کیے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

"عیسائیوں کے اس گروہ کے افراد محکمہ قضا تک اس لیے جاتے تھے۔ کہ محمدؐ کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں۔ یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمدؐ کو گالیاں دیتے رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں لپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کو ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔"

یہی حال خوارج کا تھا یہ بے محابا علیؓ کو ان کے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں تنگ کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا یہ طرزِ عمل قرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خباب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی لونڈی کا پیٹ پھاڑ ڈالا تو حضرت علیؓ نے ان سے کہا:

"ابن خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔"

خوارج نے جواب دیا۔

"ابن خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔"

آخر حضرت علیؓ کو ان سے لڑنا پڑا یہاں تک کہ ان کا تقریباً قلع قمع ہی کر دیا۔ تاہم جو بچ نکلے وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے طریقہ سے ہٹے نہیں بلکہ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔

غور سے دیکھیے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔

مخلص لیکن گمراہ — ... تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ جذبہ ان میں ...ٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ اگرچہ اس کے دوش بدوش وہ مذہبی جنون اور اس کے صرف ایک پہلو سے والہانہ وابستگی سے بھی خالی نہ تھے۔

روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا ابنِ عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انھوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت و تکریم سے پیش آئے۔ ابنِ عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث نشان پڑے ہوئے تھے اور ہاتھ اونٹ کے زانو کی طرح سخت تھے۔ ان کے کرتے پسینہ سے تر الود۔ غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے لیکن فہمِ دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے لیکن ایک ذمی کی حفاظتِ جان کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

ابو العباس مبرد نے اپنی کتاب الکامل میں لکھا ہے۔

"خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک نصرانی آ گیا۔ انھوں نے مسلمان کو قتل کر دیا اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیا۔

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے ملاقات ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی حاملہ بیوی بھی تھیں۔

خارجیوں نے ان سے کہا۔

"جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں"

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا۔

"ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں تم کیا کہتے ہو"

عبداللہ نے جواب دیا۔

"ان کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟"

خوارج نے پھر سوال کیا

"تحکیم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟"

۱۔ الکامل للمبرد ج ۳

عبداللہ نے کہا "بہت اچھے"

خوارج نے پوچھا "تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟"

عبداللہ نے جواب دیا۔

"میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے زیادہ کتابِ الٰہی کو جانتے تھے تم سے وہ نیکوکار، دین کے حامی، نگہبان اور صاحبِ بصیرت و فراست تھے"

خوارج نے کہا۔

"تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھر کم ناموں کی پیروی کرتے ہو"

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح کر دیا۔

یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا یہ قبول کر لیجئے۔"

خوارج نے کہا "خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی قیمت ہم سے لو"

نصرانی نے کہا:

"کیسی عجیب بات ہے کہ تم نے عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو قتل کر دیا اور ہم سے چند کھجوریں نہیں لے سکتے"[1]

خوارج کا تشدد خوارج میں یہ تعصب گروہی جنون، شدتِ دفاع، دعوت و ترغیب میں تلوار کا استعمال اور ایسی سنگ دلی جس میں نرمی نام کو نہ تھی اور جس کا اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کیوں پائی جاتی تھی؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ نشین تھی۔ ان میں شہروں کے رہنے والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فلاکت کی زندگی بسر کرتے رہے۔ جب اسلام آیا تو بھی ان کی مادی حالت کچھ بہت بہتر نہیں ہوئی کیونکہ ان کی اکثریت نے جنگل کی زندگی حسبِ سابق جاری رکھی۔ یہ زندگی سخت کوشی اور صعوبتِ حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام

---

[1] ص ۱۲۵ ج ۳ (ع - ح)

قبول کیا۔ اس کی سادگی فکر انہیں پسند آگئی لیکن ان کے تصور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے بھی انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ ان امور کا بحیثیت مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مسلمان تو تھے لیکن ضیق تصور کے باعث متعصب اور جلد جذبات میں آجاتے تھے، لذاتِ دنیوی سے بے تعلق تھے کیونکہ وہ ان کو میسر نہ آسکی تھیں۔ اور جب انسان کو دنیوی نعمتیں مل نہ سکیں اور اس حالت میں ایمان کی دولت ہاتھ آجائے اور وجدان میں اعتقادِ صحیح اتر جائے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے۔ زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیاتِ اُخروی ہی کی طرف اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ نعیم جنت ہی اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہے اور ان چیزوں سے نفرت ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بدبختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ دراصل خوارج کی معیشت ہی ان کی خشونت، قساوت اور تشدد کا سبب تھی۔ اس لیے کہ نفس انسانی عام طور پر ماحول کی پیداوار ہوتا ہے، اگر انھوں نے رفاہیت کی زندگی دیکھی ہوتی اور کسی درجہ میں بھی نعیم دنیا سے بہرہ ور ہوئے ہوتے تو ان کی اس صلابت میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آنے لگتی اور اس کی حدت نرم پڑ جاتی۔

روایت ہے کہ زیاد بن ابیہ کو اطلاع ملی کہ ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوالخیر ہے۔ بڑا بہادر اور دلیر ہے۔ لیکن اب وہ خارجی ہو گیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اس کو ایک عہدہ دے دیا اور چار ہزار درہم ماہانہ تنخواہ مقرر کر دی اور ایک لاکھ سالانہ الاؤنس مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ابوالخیر نے یہ کہنا شروع کر دیا۔

"لزوم اطاعت سے بہتر میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی اور نہ جماعتی زندگی سے بہتر زندگی۔"

یہ شخص اس وقت تک اپنے عہدہ پر قائم رہا جب تک کہ خود زیاد ہی اس کی کسی بات سے چڑ گیا اور اس نے اسے قید کر دیا۔ قید خانہ ہی میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عادت اور طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔

قبائلی تعصب بھی ایک سبب تھا ہم بتا چکے ہیں کہ خارجیوں کی اکثریت کا جو خروج حضرت علیؓ اور اس کے بعد امویوں کے خلاف تھا۔

وہ دینی اخلاص پر مبنی تھا لیکن اس سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے اسباب میں کچھ دوسرے امور بھی تھے جن میں سب سے بڑا سبب قریش سے ان کا اس بات پر حسد تھا کہ وہ خلافت و حکومت پر قابض ہو گئے ہیں اور دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دیئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت ربعی قبائل سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت ایک عرصہ دراز سے چلی آ رہی تھی اسلام نے آکر اس حدت کو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا۔ اس کے آثار دلوں کے نہاں خانہ میں مستور رہ گئے جو رہ رہ کر ہیجان پیدا کیا کرتے تھے اور غیر محسوس طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے اور مذہب کے عقیدت کیش کو اس کا پتہ بھی نہ چلتا تھا۔

بسا اوقات انسان کے دل میں ایک داعیہ اجاگر ہوتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے طرز فکر و نظر پر آمادہ کر دیتا ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس کا واحد محرک اس کا خلوص اور اس کا ہادی و رہنما عقل کے سوا اور کچھ نہیں۔ زندگی کے اکثر امور میں اس کے مظاہر دیکھنے میں آتے رہتے ہیں۔ انسان ہر اس نظریہ کو بآسانی قبول نہیں کرتا جو اس کے لیے باعث رنج و ملال ہو۔ بنا بریں ہم سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے کہ خوارج جو زیادہ تر ربعی قبائل سے وابستہ تھے خیال کرنے لگے کہ خلفاء زیادہ تر مضری ہیں تو یہ بالادستی اور اقتدار سے بیزار ہو گئے۔ اس بیزاری کی تہ میں قبائلی عصبیت کا جو جذبہ کارفرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ خود نہ محسوس کر سکے اور ایسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں فقط دین اسلام اور یقین و اذعان کی خاطر ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں ہے یا پھر رضائے الٰہی جس کے لیے یہ سر دھڑ کی بازی لگا رہے تھے۔

ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبۂ طلب دین بالکل خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے قطعی بری تھا اس جذبہ میں کوئی اور چیز ہرگز شامل نہ تھی اسی نے انہیں خروج پر آمادہ کیا تھا۔ واللہ اعلم بما تخفی الصدور۔

خوارج اور موالی

خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں بہت کم تھے۔ حالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی

اس کے تحت "موالی" کو بھی پوری مساوات کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائیں بشرطیکہ شروطِ خلافت ان میں پائے جاتے ہوں۔ کیونکہ خوارج کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے (مثلاً قریش وغیرہ) نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں۔ نہ کسی خاص فریق کے لیے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ بنابریں چاہیئے یہ تھا کہ "موالی" جوق در جوق خارجیوں میں شامل ہوتے مگر ہوا یہ کہ "موالی" ان سے متنفر ہو گئے اس لیے کہ خوارج ان کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان سے تعصب برتتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ موالی سے ایک شخص نے کسی خارجی عورت سے نکاح کر لیا اس پر خوارج بے ساختہ کہہ اٹھے۔

"اری تو نے تو ہمیں رسوا کر دیا۔"

اگرچہ خوارج میں موالی کی تعداد بہت کم تھی۔ بعض خارجی فرقوں میں اس کا اثر موجود تھا چنانچہ زیدیہ[1] کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ایک رسول اہلِ عجم میں بھیجے گا جس پر کتاب نازل کریگا جو شریعتِ محمدیہ کو منسوخ کر دے گی۔

فرقہ میمونیہ[2] کے نزدیک بناتِ اولاد سے نکاح جائز تھا اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح[3] تھا۔

یہ سراسر کفری عقائد ہیں اور فارسی افکار کا اثر قبول کرنے کی غمازی کرتے ہیں کیونکہ مجوسِ فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک نبی خاکِ عجم سے بہت جلد ظہور پذیر ہو گا اور مذکورہ بالا قسم کی شادیاں ان کے نزدیک جائز تھیں۔

خوارج کے افکار و معتقدات ہمارے اوپر کے بیان سے خوارج کی عقلیت نفسیاتی کیفیت اور قبائل کا پتہ چل گیا۔ جس سے یہ بات

---

[1] یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے۔ یہ خیالات ان کے اس وجہ سے ہو گئے تھے کہ جب وطن چھوڑ کر سیستان چلے آئے تو ایرانیوں کے خیالات سے متاثر ہو گئے [2] میمون عجردی کے پیروکار تھے۔

[3] الفرق بین الفرق للبغدادی (ص ۷۵۔ ع۔ ح)

ثابت ہوتی ہے کہ ان کے افکار و نظریات بے حد سادہ اور سطحی تھے۔ یہ قریش اور تمام مضری قبائل سے نفرت کرتے تھے۔

اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات و افکار پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ خلیفہ کا تقرر آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیئے۔ جس میں تمام مسلمان حصہ لیں اور کسی ایک گروہ پر اکتفا نہ کیا جائے۔

خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل پر قائم رہے۔ شریعت کے احکام نافذ کرے۔ خطا اور کج روی سے کنارہ کش رہے اگر ان چیزوں کو چھوڑ دے تو اس کا معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا جائز ہے۔

۲۔ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے قریش کی بھی اس میں کوئی تخصیص نہیں جیسا کہ دوسرے (اہل سنت) کہتے ہیں۔

یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ تمام مسلمان خلیفہ ہونے کا یکساں حق رکھتے ہیں بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریش کو بنایا جائے تاکہ اگر وہ راہِ حق سے منحرف ہو یا خلاف شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائلی عصبیت آڑے نہیں آئے گی۔ نہ خاندانی جذبہ روک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایۂ الٰہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔

اسی نقطۂ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب الراسبی کو بنایا اور اسے "امیر المومنین" کہنے لگے یہ شخص قریشی نہیں تھا۔ خوارج کے یہ افکار و عقائد بڑے پُرکشش تھے۔ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت اس جماعت میں شامل ہو جاتی وہ اس مذہب کو قبول کر لیتے لیکن اس میں حائل یہ امور ہوئے کہ خوارج موالیوں کو حقیر جانتے تھے۔ مسلمانوں کا قتل جائز سمجھتے تھے۔ مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے غلام بنا لیتے تھے۔ حضرت علیؓ اور بہت سے اہل بیت کے ایمان کو مطعون کرتے تھے۔

یہ چیز بھی جو ان کے اور عام لوگوں کے راستے میں آڑ بن گئی اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ خارجیوں کا نجدات نام کا فرقہ اس کا قائل تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں، لوگوں کو چاہیے کہ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ نپٹا لیا کریں۔ تاہم اگر ایسا نہ ہو سکے اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو امام کے منتخب کر لینے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ گویا ان کے نزدیک اقامتِ امام واجب نہیں ہے مصلحت و ضرورت پر منحصر ہے۔

گناہ گاروں پر فتوائے کفر

خوارج ہر گناہ گار کو کافر سمجھتے تھے خواہ یہ گناہ ارادۂ گناہ اور بری نیت سے ہو یا غلط فہمی اور خطاء اجتہادی سے۔

یہی وجہ تھی کہ تحکیم کے معاملہ میں وہ حضرت علیؓ کو (معاذ اللہ) کافر کہتے تھے۔ حالانکہ حضرت علیؓ تحکیم کے لیے اپنے طور پر تیار نہیں ہوئے تھے۔ لیکن وہ اگر از خود بھی تیار ہو گئے تھے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تحکیم درست امر نہ تھا تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علیؓ کی یہ خطاء اجتہادی تھی۔ مگر خارجیوں کا حضرت علیؓ کی تکفیر پر اصرار اس امر کا غماز تھا کہ وہ خطاء اجتہادی کو دین سے خارج ہونے کا سبب اور فسادِ عقیدہ کی علامت جانتے تھے۔ یہی وطیرہ ان کا حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ وغیرہ اکابر صحابہ کے بارے میں تھا جن سے خارجیوں کو جزئیات ہی میں اختلاف تھا لیکن ان کی مزعومہ خطاء اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے مسئلہ تکفیر اہلِ ذنوب میں خوارج کے متمسکات کر کے ان کا رد کیا ہے، لیکن ہمیں ان ساری تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں صرف خوارج کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے رجحانات و میلانات کا پتہ چل سکے اور معلوم ہو سکے کہ ان کا اندازِ فکر کیا تھا جس سے ظاہر ہو جائے کہ ان کے فکر و نظر میں کس قدر سطحیت پائی جاتی تھی۔ نہ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جانے کی ضرورت محسوس کرتے نہ موضوع زیرِ بحث کے مختلف اطراف پر حاوی ہونے کی کوشش کرتے۔

متمسکات خوارج دربارہ تکفیر اہل کبائر خوارج کثرت سے دلائل پیش کرتے تھے مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان :-

وللہ علی النّاس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً ، ومن کفر فان اللہ غنی عن العلمین ٥(۳ : ۹۷) (اللہ تعالیٰ نے حج کو فرض قرار دیا ہے بشرطیکہ استطاعت ہو اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے)

اس آیت سے خوارج نے "تارک حج کو کافر قرار دیا کیونکہ ترکِ حج گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔

ایک قرآن حکیم کی یہ آیت ہے۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٓئک ھم الکافرون ٥(۵ : ۴۴) (جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں)

اس آیت سے انہوں نے یہ ثابت کیا ـــــ کہ چونکہ ہر وہ شخص جو کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ خدا کے فرمان کے بغیر فیصلہ کرتا ہے اس لیے وہ کافر ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں ہے۔

یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ ، فاما الذین اسودت وجوھھم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون (۳ : ۱۰۶) (قیامت کے روز کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے کچھ کے سیاہ۔ جن کے سیاہ ہوں گے ان سے پوچھا جائے گا کیا تم ہی لوگ جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وہ عذاب چکھو جس کا تم انکار کیا کرتے تھے)

اس آیت سے خوارج نے یہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا لہٰذا سیاہ ہو گا۔ اس لیے وہ بما کنتم تکفرون کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح یہ آیت وجوہ یومئذ مسفرۃ ، ضاحکۃ مستبشرۃ ، ووجوہ یومئذ علیھا غبرۃ ، ترھقھا قترۃ ، اولٓئک ھم الکفرۃ الفجرۃ (۸۰ : ۳۸ - ۴۲) (کچھ چہرے بروز قیامت خنداں و درخشاں ہوں گے اور کچھ غبار سے اَٹے ہوئے جن پر سیاہی چھائی ہو گی یہ

کافر اور گناہگار لوگ ہوں گے)

جس سے خوارج یہ نتیجہ نکالتے تھے کہ چونکہ فاسقوں کے چہرے غبار آلود ہوں گے لہٰذا ان کا کفار میں سے ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح آیت قرآنی ولکن الظالمین بآیٰت اللہ یجحدون ہ (۶ : ۳۱)۔ (یہ ظالم خدا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں) سے ثابت کرتے تھے کہ ظالم جاحد ہوتا ہے اور جحود ایک کافر کا وصف ہوتا ہے[1]

جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں خوارج کے یہ متمسکات نصوص کے سطحی معنوں پر مبنی ہیں جن پر ان کی نظر صرف اوپری قسم کی تھی اور یہ کہ یہ لوگ نصوص کے حکم و ادراک سے کس درجہ محروم تھے کہ ان کی تہ تک پہنچ ہی نہ سکے۔

خارجیوں کے رد میں حضرت علیؓ کی لاجواب تقریر ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ہم عصر خوارج کے مزعومات کے دندان شکن اور مدلل جواب دیئے جن میں ان میں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

"اگر تمہارا خیال یہ ہے کہ میں خطاوار ہوں اور گمراہ ہوں تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا اُمتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو۔ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو۔ میرے گناہ پر انہیں کیوں کافر قرار دیتے ہو؟ تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور انہیں موقع بے موقع بے نیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے گناہ گار کون ہے اور بیگناہ کون؟ دونوں کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے تم اچھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث

---

[1] ملخص از شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید ص ۳۰۷، ۳۰۸ ج ۲ (مصنف) علمائے اہلِ سنت وحدیث نے خارجیوں کے اس قسم کے سب متمسکات کے جواب ایک ایک کر کے اپنی کتابوں میں دے دیئے ہیں (ع۔ ح)

بھی تسلیم کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو جرم قتل میں قتل کیا لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث سے محروم نہیں کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کے ہاتھ کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو درے مارے لیکن دونوں کو مال غنیمت میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ کے گناہ گاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا تھا اس سے ان گناہ گاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرۂ اسلام سے خارج کیا۔"

حضرت علیؓ کے اس مدلل رد اور عمدہ تقریر کا خوارج کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ حضرت علیؓ نے اس موقع پر کتابِ الٰہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسولؐ سے دلیل پیش کی کیونکہ عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اس کو درست طریقے سے سمجھا جا سکتا ہے اور جس میں خوارج کے سطحی نظریات اور فکرِ خام کے لیے کوئی گنجائش نہ نکل سکتی تھی۔ سطحی فکر، تصویر کا ایک ہی رخ دیکھتا ہے، اس کی نظر ایک جزیئے پر ہوتی ہے اور فہم عبارات و اسالیب میں جزئی میلان سے گمراہی تو حاصل ہو سکتی ہے۔ مقصد تک پہنچنا مشکل ہے۔ امور کلیہ پر نظر رکھنے سے حق کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور درست فیصلہ تک پہنچا جا سکتا ہے۔ نظر بریں حضرت علیؓ نے آنحضرتؐ کا عمل پیش کیا تاکہ ان پر تاویل کے دروازے بند کر دیئے جائیں۔ بغیر اس کے کہ ان کی تلبیساتِ فاسدہ کے لیے حیرت و اضطراب کا کوئی رخنہ باقی رہنے دیا جائے۔

یہ تھے خوارج کے متفقہ عقائد اس کے علاوہ جو ان کے دوسرے افکار و نظریات تھے ان پر وہ خود جمع نہ ہو سکے بلکہ ان میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا وہ چھوٹے چھوٹے امور میں آپس میں جھگڑتے رہتے تھے اور یہی تشتت و افتراق ان کی ہزیمتوں کا سبب ہوا۔ عہد اموی میں مہلب بن ابی صفرہ نے جو خوارج کے شر سے بچانے کے سلسلہ میں عامۃ المسلمین کے لیے ایک ڈھال کا کام دے رہے تھے۔ خارجیوں کے اختلافات کو ان کی جمعیت توڑنے، ان کی قوت کے پارہ پارہ اور ان کی تیزی کے کم کرنے کا ذریعہ بنایا بلکہ ان میں اختلاف نہ بھی ہوتا تو ان میں ایسے اشخاص بھیج دیتا جو ان کے اندر اختلاف رونما کرا دیتے

ابن ابی الحدید نے ایک واقعہ یوں نقل کیا ہے۔

"خارجیوں کے فرقہ ازارقہ کا ایک لوہار زہر آلود تیر تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج انہی تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس نے کہا۔ میں اس کا تدارک کرتا ہوں۔

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیئے اور اسے قطری بن الفجاءہ کے لشکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا کہ یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔

وہ آدمی تعمیلِ ارشاد کے لیے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی۔

اما بعد! "آپ کے تیر مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم قبول کیجئے اور مزید تیر بنا کر مجھے بھیج دیجئے۔"

یہ خط قطری تک پہنچا دیا گیا۔ قطری نے لوہار کو بلایا اور اس سے پوچھا یہ خط کیسا ہے؟ اس نے کہا "مجھے نہیں معلوم!" قطری نے سوال کیا "یہ درہم کیسے ہیں؟" اس نے کہا "مجھے کچھ خبر نہیں" قطری نے حکم دیا "اسے قتل کر دو" فوراً وہ قتل کر دیا گیا۔

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک مولیٰ عبدربہ آیا۔ اس نے قطری سے کہا۔ "آپ نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟" قطری نے جواب دیا "مفاد عامہ کے لیے کسی شخص کا قتل کر دینا معیوب نہیں ہے اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ جو مناسب سمجھے کرے اور رعیت کے لیے اس پر اعتراض جائز نہیں۔"

عبدربہ کو یہ بات بہت گراں گزری۔ تاہم جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔ یہ بات جب مہلب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک نصرانی

بھیجا اور اس سے کہا: "جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں" نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سربسجود دیکھ کر کہا "سجدہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے زیبا ہے۔"
نصرانی نے کہا "میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں"۔ ایک خارجی نے قطری سے کہا "یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پوجا کرتا ہے" پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی۔ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جھنم انتم لھا واردون ٥ (۲۱: ۹۸)
قطری نے کہا "عیسائی، عیسیٰ ابن مریم کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسیٰ علیہ السلام کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟" یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔ یہ بات قطری کو ناگوار گزری اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج کو ناپسند آئی۔
مہلب کو پتہ چلا تو اس نے دریافتِ احوال کے لیے ایک آدمی بھیجا۔ وہ شخص خوارج کے یہاں حاضر ہو کر پوچھنے لگا۔
"اچھا یہ بتایئے کہ بالفرض دو شخص آپ کی طرف ہجرت کر کے آئے۔ ایک راستہ میں فوت ہوا۔ دوسرا آپ کے یہاں پہنچ گیا۔ تم نے اسے آزمایا مگر وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟"
بعض کہنے لگے فوت شدہ آدمی یقیناً جنتی ہے، دوسرا کافر۔
دیگر خوارج بولے "وہ دونوں کافر ہیں تاوقتیکہ آزمائش میں کامیاب ہوں"
اس مسئلہ پر بڑا اختلاف رونما ہوا۔ قطری حسو د اصطخر میں پہنچ گیا اور ایک ماہ وہاں قیام پذیر رہا اس کی عدم موجودگی میں خوارج میں یہ جھگڑا چلتا رہا۔[1]
اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلب سپہ سالارِ اعظم نے کس طرح حکمتِ عملی سے کام لے کر خوارج میں اختلاف کی آگ بھڑکائی اور ان کی سادہ لوحی اور کم عقلی سے پورا

---

[1] شرح نہج البلاغۃ ص ۱۴۰ ج ۱

فائدہ اٹھایا۔ اور کس آسانی سے ان کے ضعفِ ادراک کے باعث انھیں آپس میں برسرِ پیکار کردیا جس کے نتیجے میں ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت سے محروم ہوگئے اور سچ پوچھئے تو ان میں اندرونی طور پر اختلافات بہت زیادہ تھے جو کسی دوسرے کے پیدا کردہ نہیں تھے۔ یہی وجہ ہوئی کہ وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر کئی فرقوں میں بٹ گئے۔

اب ہم ان کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سربراہوں کے بارے میں کچھ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ ازارقہ یہ نافع بن ازرق حنفی جو قبائل ربیعہ کے قبیلہ بنو حنیفہ کا فرد تھا — کے پیرو تھے۔ یہ جوش میں سب فرقوں سے زیادہ سخت تھا اور تعداد میں بھی زیادہ تھا قوت و شوکت میں بھی سب سے بڑھے ہوئے تھے۔

نافع کی سرکردگی میں ازارقہ نے امویوں اور ابن زبیر سے کامل انیس [۱۹] سال تک نہایت پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔ میدانِ جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع قتل ہوگیا تو عنانِ قیادت نافع بن عبداللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاءہ نے اس فرقہ کی سرداری سنبھالی۔ قطری کے عہد میں یہ فرقہ روبزوال ہوا۔ کیونکہ اب عوام خوارج کی خونریزی اور سنگ دلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبۂ انتقام و عناد پیدا ہوگیا۔ آپس میں بھی خوارج برسرِ پیکار رہنے لگے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انھیں شکستِ فاش سے دوچار ہونا پڑا اور قطری کے بعد مسلسل شکستوں کے باعث اس فرقہ کا خاتمہ ہی ہوگیا۔

ان کے عقائد بھی عموماً وہی تھے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ مزید اضافہ یہ تھا۔

(الف) عامہ مسلمین سب مشرک ہیں۔

(ب) خوارج سے اختلاف رکھنے والے سب لوگ مشرک ہیں۔

(ج) جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔

(د) مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور ابدی جہنمی ہیں۔

(ھ) مخالفین خوارج کے شہر دارالحرب ہیں ان کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنا یا انہیں

لونڈی غلام بنانا جائز ہے۔

(و) زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط ہے کیونکہ قرآن میں مذکور نہیں۔

(ز) پاک دامن مردوں پر تہمت لگانے والوں پر کوئی حد نہیں۔ البتہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد قذف (جھوٹی تہمت) واجب ہے۔

(ح) گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاء سے بھی ہو سکتا ہے[1]

۲۔ فرقۂ نجدات یہ لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی ــــ بنو حنیفہ کی طرف منسوب ــــ کے پیرو تھے۔ یہ متعدد مسائل میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ مثلاً یہ جنگ سے جی چرانے والے خوارج کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ مسلمانوں کے بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے[2] لیکن ان سے الگ اس امر کے بھی قائل تھے کہ ذمی اور معاہد کا قتل جائز ہے

اس فرقہ کے لوگ یمامہ میں رہتے تھے۔ پہلے اس جماعت کا سردار ایک شخص ابوطالوت الخارجی تھا۔ پھر ۶۶ھ میں نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر اس فرقہ نے بڑا عروج حاصل کیا۔ چنانچہ بہت جلد لوگ بحرین، عمان، حضر موت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے۔

پھر بعض باتوں میں قائدِ جماعت نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہو گیا۔ نجدہ سے ایک شکایت یہ تھی کہ اس نے اپنے بیٹے کو ایک لشکر کا سردار بنا کر بھیجا۔ اس لشکر نے مسلمان عورتوں کو گرفتار کر لیا اور باندی بنا لیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مالِ غنیمت کا استعمال شروع کر دیا۔ لیکن نجدہ نے انہیں معاف کر دیا۔ دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی نوازا اور مناصب عطا کئے۔ اور کہا "شاید خدا انہیں معاف کر دے اور اگر کوئی سزا بھی دی تو جہنم میں نہیں۔ کوئی معمولی سی سزا دے کر داخلِ جنت کرے گا" ایک سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو لشکر بھیجے ایک بری مہم، دوسری بحری، لیکن اس نے دونوں کے ساتھ یکساں سلوک

---

[1] الملل والنحل شہرستانی ص ۱۸۶ ج ۱ الطبع جدید (ع۔ح) [2] اوپر گزر چکا ہے کہ نجدات کے نزدیک امام کا تقرر شرعاً واجب نہیں۔ نیز یہ کہ نجدہ، تقیہ کو جائز کہتا تھا۔ جب کہ نافع اس سے روکتا تھا (مصنف)

نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو جو بڑی مہم میں شریک تھے بحری مہم کے لوگوں سے زیادہ انعام واکرام دیا۔

ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہُوا کہ یہ فرقہ تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں سجستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔ دوسرا گروہ ابوفدیک کی محبت میں نجدہ کے خلاف قرار پایا اور اسے قتل کر دیا۔ تیسرے گروہ نے نجدہ کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام وعقوبت نہ سمجھا۔ بلکہ اس سے نرم برتاؤ کیا۔ اب انہیں لوگوں کے لیے نجدات کا نام باقی رہ گیا۔ نجدہ کے بعد اس گروہ کی سرداری ابوفدیک کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکوبی کے لیے بھیجا جس نے اسے تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ ابوفدیک کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس طرح یہ طائفہ ہمیشہ کے لیے نابود ہو گیا۔

۳۔ فرقہ صفریہ اس فرقہ کے لوگ زیاد بن الاصفر کے پیرو تھے۔ یہ اپنے افکار ونظریات میں ازارقہ سے کم درجے پر تھے لیکن دوسروں سے متشدد تھے۔ یہ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کے بارے میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور ان کو مشرک نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ جن گناہوں کے بارے میں قرآن میں حد کا ذکر آگیا ہے وہ اسی نام سے موسوم ہوگا جو خدا نے ان کے لیے مقرر کیا ہے۔ مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔

جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ بعض صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر جب تک حاکم حد نہ جاری کر دے اس وقت تک اس کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔

اس فرقہ کے لوگوں میں ابوبلال مرداس بڑا نیک آدمی تھا۔ یزید بن معاویہؓ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا لیکن عوام کو نہیں چھیڑا۔ کہیں موقع مل جاتا تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا جنگ نہیں کرتا تھا۔

عبیداللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا جو اس پر غالب آگیا

---

[1] الملل والنحل مع حواشی (ص ۱۰۸ — ۱۹۶ ج ۱) میں تفصیل دیکھئے (ع۔ح)

اور بالآخر یہ لڑتے لڑتے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہد بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلادِ اسلامیہ کے چکر کاٹتا رہا۔ ابو بلال کے بعد صفریہ نے اس کو اپنا قائد اور امام بنا لیا۔

۴۔ فرقہ عجاردہ اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کے پیرو تھے جو عطیہ بن اسود الحنفی کے اتباع میں سے تھا۔ یہ لوگ اپنے مذہب کے اعتبار سے فرقہ نجدات سے بہت زیادہ قریب ہے۔ ان کے افکار و آرا بھی ان سے ملتے جلتے تھے مثلاً ان کے نزدیک جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفویض کئے جا سکتے تھے۔ ہجرت ان کے نزدیک فرض نہ تھی بلکہ صرف سببِ فضیلت۔ مخالف کا مال ان کے نزدیک اس وقت تک مالِ غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

عجاردہ بہت جلد مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ اساسِ اختلاف کچھ اس قسم کے مسائل تھے۔ قدر و جبر اور بندے کی قدرت۔ مخالفین کی اولاد سے نوعیت سلوک۔ یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جزئی تھے۔ لیکن یہی عجاردہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے۔ اس سلسلہ میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہوگا۔

اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا ایک دوسرے شخص کا جس کا نام میمون تھا مقروض تھا۔ ایک روز میمون نے شعیب سے تقاضا کیا۔

"قرضہ کی رقم اب واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب میں کہا "خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کروں گا۔" میمون نے یہ جواب سن کر کہا "خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو۔" شعیب نے یہ بات سن کر کہا "اگر واقعی خدا چاہتا ہوتا تو کیونکر ممکن تھا کہ میں اس وقت ادا نہ کر دیتا۔"

میمون نے شعیب سے کہا "اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور خدا جس چیز کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے اور جس بات کے بارے میں وہ

نہیں چاہتا کہ وقوع پذیر ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔" اس بات پر عجاردہ میں دو فرقے بن گئے۔ ایک کا نام شعیبیہ قرار پایا دوسرے کا میمونیہ۔

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے اپنی اپنی باتیں امام جماعت عبدالکریم کو لکھ بھیجیں اس نے جواب دیا "تم تو کہتے ہو وہی ہوتا ہے جو خدا نے چاہا۔ جو خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی نہیں ہوتا ہم بری بات کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے۔"

اس جواب کو شعیب اور میمون دونوں نے اپنی اپنی تائید میں سمجھا۔

ایک اور واقعہ ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجردی کی لڑکی تھی۔ دوسرے عجردی نے اس سے شادی کی درخواست کی۔ ثعلبہ نے کسی کو بھیج کر لڑکی کی ماں سے پوچھا۔ کیا لڑکی بالغ ہوگئی۔ اگر بالغ ہوگئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاردہ کے ہاں معتبر ہے تو پھر مہر کی پرواہ نہ کرے جتنا بھی ہو جائے۔

ماں نے جواب دیا۔ لڑکی ہماری ولایت میں مسلمان ہے ہم جیسے چاہیں کر سکتے ہیں بلوغت عدم بلوغت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عبدالکریم کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا گیا اس نے برأۃ اطفال کے نظریہ[1] کو پسند کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عجاردہ میں ایک نیا فرقہ ثعالبہ نامی پیدا ہوگیا۔

۵۔ فرقہ اباضیہ

یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے۔ یہی فرقہ خارجیوں میں معتدل تھا۔ اور فکر و رائے میں عامۂ مسلمین سے زیادہ قریب۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال کو توسط ان کا شعار تھا۔

یہ مندرجہ ذیل نظریات رکھتے تھے۔

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں کفران نعمت کا ارتکاب کرنے کی

---

[1] جو یہ تھا کہ بلوغ کے قبل بچوں کو کافر سمجھا جائے گا مگر ثعلبہ کا کہنا تھا کہ جب تک ان سے کفر یا انکار صادر نہ ہو ان کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ الملل والنحل مع حاشیہ ص ۲۰۷-۲۰۸ ج ۱ میں تفصیل دیکھئے (ع - ح)

وجہ سے کافر کہا جائے گا۔

۲۔ غیر خارجی مسلمان کا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے۔ ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے ان کا دار، دار توحید کہلائے گا۔ البتہ معسکر سلطانی دار البغی متصور ہوگا۔

۳۔ غیر خارجی مسلمانوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے اسلحہ جنگ گھوڑوں اور جانوروں کو نیز ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو۔ مال غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا چاندی وغیرہ ان کے مالکوں کو واپس کر دیئے جائینگے۔

۴۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے۔ ان سے معاملات نکاح و وراثت کے تعلقات قائم کئے جا سکتے ہیں۔

اباضیہ کے ان افکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً رواداری اور انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خوارج کے وہ فرقے جو مسلمانوں میں شمار نہیں ہوتے

دراصل خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے۔ دین اور فہم دین کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غالی اور متشدد تھے۔ اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر ڈال رکھا تھا اور عامۂ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے درپے رہتے تھے، لیکن صادق الایمان لوگوں نے کبھی ان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ انہیں گمراہ کہا ہو۔ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کی تھی کہ: "میرے بعد کسی خارجی سے مقاتلہ نہ کیا جائے کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح نہیں جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پالیا"

اس سے ثابت ہوا کہ حضرت علیؓ امویوں کو باطل کا طلب گار اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کے جویا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پالیا۔

لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے جن کا مسلک وہ تھا جس کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی بلکہ کسی تاویل کے بغیر نصوص قرآنیہ ان کی تردید کرتی ہیں۔

امام ابو منصور بغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں خوارج کے ان دو فرقوں کا ذکر کیا ہے جن کو وہ خارج از اسلام قرار دیتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

۶۔ فرقہ یزیدیہ یہ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے اتباع تھے جو پہلے اباضی تھا۔ پھر دعویٰ کرنے لگا کہ خداوند تعالیٰ عجمیوں میں سے ایک رسول بھیجیں گے اور اس پر ایک کتاب نازل کریں گے جو شریعت محمدیہ کو منسوخ قرار دے گی۔ اس سے قبل ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

۷۔ فرقہ میمونیہ یہ لوگ میمون عجردی کے پیرو تھے جس کا ذکر ابھی اوپر آچکا ہے۔ اس فرقہ نے بنات اولاد اور بھتیجوں اور بھانجیوں سے نکاح جائز قرار دیا تھا اور اس کی وجہ یہ بیان کیا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کو محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس فرقہ نے سورۂ یوسف کے قرآن ہونے کا یہ کہتے ہوئے انکار کیا کہ ایسی سورت قرآن کی کس طرح ہوسکتی ہے جس میں داستانِ محبت بیان کی گئی ہے لہٰذا اس کو قرآن نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ خدا ایسے بداعتقادوں کو غارت کرے۔ [1]

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۲۶۳ — ۲۶۵ (ع۔ ح)

(۱۲)

۳۔ فرقہ مرجئہ[1]

مرجئہ کا آغاز ظہور شروع شروع میں یہ ایک سیاسی فرقہ تھا۔ پھر اس نے عقائد کو بھی ساتھ ملانا شروع کر دیا۔ مرتکب کبیرہ کے مسئلہ میں جیسے خوارج و شیعہ اور معتزلہ نے پیدا کیا تھا اور اس دور کا معرکۃ الآرا مسئلہ بن گیا تھا انھوں نے سلبی پہلو اختیار کیا چونکہ اس کا آغاز سیاست سے ہوا اسی لیے ہم اسے سیاسی فرقوں میں شمار کرتے ہیں۔

سب سے پہلے حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں اس فرقہ کی تخم کاری ہوئی حضرت

---

[1] لفظ ارجاء کے دو معنے ہیں (۱) تاخیر جیسے اس آیت میں قَالُوا اَرْجِہ وَاَخَاہُ (۷:۱۱۱) (موسیٰ اور اس کے بھائی کو مہلت دے) (۲) امید دلانا۔ پہلے معنی کی رو سے اس فرقہ پر مرجئہ کا اطلاق صحیح ہے۔ کیونکہ وہ عمل کو نیت اور قصد سے مؤخر سمجھتے ہیں اور دوسرے معنے کے لحاظ سے تو صاف ہے کیونکہ انکا اعتقاد تھا کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں جیسے کفر کے ہوتے ہوئے طاعت و نیکی کا کوئی فائدہ نہیں۔

بعض کے نزدیک ارجاء کا مطلب یہ ہے کہ مرتکب کبائر پر دنیا میں حکم نہ لگایا جائے اس کے جنتی دوزخی ہونے کے فیصلہ کو آخرت پر چھوڑ دیا جائے۔ بنا بریں مرجئہ اور وعیدیہ دو مقابل فرقے ہوں گے۔

یہ قول بھی ہے کہ ارجاء سے مراد یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے مرتبہ یا خلافت کو چوتھے درجہ تک مؤخر رکھا جائے۔ اس طرح مرجئہ اور شیعہ دونوں ایک دوسرے کے متقابل فرقے قرار پائیں۔

(الملل والنحل للشہرستانی ص ۲۲۲ ج اطبع جدید۔ ع۔ ح)

عثمانؓ اور ان کے عمالِ حکومت کے بارے میں جب تمام بلادِ اسلامیہ میں چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں جو ان کی شہادت پر منتج ہوئیں تو صحابہؓ کی ایک جماعت نے اس سلسلہ میں کامل خاموشی اختیار کر لی اور اپنا دامن کلیتہً ان فتنوں سے بچائے رکھا جن کی لپیٹ میں تمام مسلمان آچکے تھے۔ صحابہ کی یہ جماعت اس ضمن میں حضرت ابوبکرہؓ سے مروی اس حدیث پر عمل پیرا تھی۔

ستکون فتن القاعد فیھا خیر من الماشی والماشی فیھا خیر من الساعی۔ الا فاذا نزلت او وقعت فمن کان لہ ابل فلیلحق بابلہ ومن کانت لہ غنم فلیلحق بغنمہ ومن کان لہ ارض فلیلحق بارضہ فقال لہ رجل یا رسول اللہ من لم تکن لہ ابل ولا غنم ولا ارض؟ قال یعمد الی سیفہ فیدق علی حدہ بحجر ثم لینج ان استطاع النجاء (صحیح مسلم ص ۳۸۹ ج ۲)

"یعنی بہت بڑے فتنوں کا دور دورہ ہو گا۔ ان میں بیٹھ رہنے والا چلنے والے سے اور چلنے والا بھاگنے والے سے بہتر رہے گا۔ جب یہ فتنے رونما ہو جائیں تو اونٹوں والا اپنے اونٹوں میں چلا جائے جس کے پاس بکریوں کا ریوڑ ہو وہ ان کی دیکھ بھال میں لگ جائے اور زمیندار زمین کی نگرانی میں منہمک ہو جائے ایک شخص بولا۔ یا حضرت! جس کے پاس نہ اونٹ ہو نہ بکری اور نہ زمین اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ فرمایا! اپنی تلوار کا رخ کرے اور پتھر پر مار کر اس کی دھار توڑ ڈالے اور اس طرح ممکن حد تک فتنوں سے دور رہے"!

صحابہؓ کی یہ جماعت مسلمانوں کی اس باہمی حرب و پیکار سے الگ رہی اور انہوں نے مطلقاً اس بات میں زحمتِ غور و فکر گوارا نہ کی کہ فریقین میں سچا کون تھا اور جھوٹا کون؟

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص و حضرت ابوبکرہؓ، عبداللہ بن عمران بن حصینؓ وغیرہ انہی خوش نصیب صحابہؓ میں سے تھے۔ گویا انہوں نے اس بارے میں کسی بھی فیصلہ کو "مؤخر" رکھا (یعنی کسی کے حق پر ہونے کا فیصلہ نہ کیا) اور معاملہ خدا کے سپرد کر دیا۔

امام نوویؒ ان فتنوں کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"یہ معاملات بے حد پیچیدہ تھے اور صحابہؓ کی ایک جماعت اس میں اپنا

موقف متعین نہ کر سکی تھی بلکہ وہ حیران و سرگردان تھے۔ وہ دونوں جماعتوں سے الگ ہو گئے اور لڑائی میں شرکت نہ کی۔ نہ یہ فیصلہ کر پائے کہ راہ صدق وصواب پر کون گامزن ہے[۱]؟

ابن عساکر اس فرقہ کے بیان میں لکھتے ہیں۔

"یہ اصحابِ شک تھے۔ دراصل یہ غزوات میں مصروف رہتے تھے۔ جب مدینہ سے گئے تھے تو وہاں اختلاف کا نام ونشان نہ تھا۔ شہادت عثمانؓ کے بعد واپس آئے تو حالاتِ دگرگوں پائے۔ اس کی وجہ دریافت کی اور کہنے لگے تم میں بعض کہتے ہیں حضرت عثمانؓ بحالت مظلومی مارے گئے اور آپ کے اعوان وانصار عدل وانصاف کے حامل تھے۔ اس کے برعکس دوسرا فریق کہتا ہے "حضرت علیؓ اور ان کے ساتھی برسرِ حق ہیں۔ آپ حضرات سب قابلِ اعتماد ہیں اور قابلِ تصدیق۔ لہٰذا ہم ان دونوں سے الگ ہیں۔ نہ کسی کو برا بھلا کہتے ہیں نہ کسی سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور نہ کسی کے خلاف شہادت دیتے ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی فیصلہ فرمائے گا[۲]"

مختلف فرقوں کا ظہور وشیوع

جب اسلامی فرقے معرضِ ظہور میں آئے تو شیعہ نے حُبِّ اہلِ بیت میں بے حد مبالغہ آمیزی سے کام لینا شروع کر دیا صحابہ کبارؓ پر یورش کر دی۔ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کی (معاذ اللہ) تکفیر کی اور ان کے اور حضرت علیؓ کے مابین عداوتوں کے ایسے افسانے گھڑے جن کا ان کے اپنے ذہنوں اور دماغوں کے سوا کہیں وجود نہ تھا۔

دوسری جانب خوارج نے جمہور مسلمانوں پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ایسا نیا مذہب نکالا جس سے مسلمان اس سے قبل بے خبر تھے یعنی ہر گناہ گار کی تکفیر کا مسئلہ۔

ادھر بنو امیہ یہ ڈھنڈورہ پیٹ رہے تھے کہ سب مسلمان ان کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔ اور چار ونا چار ان کے مطیع فرمان ہو چکے ہیں۔ ان کے مخالفین جادۂ ملت سے

---

[۱] شرح صحیح مسلم (ج۔ ع)   [۲] تاریخ دمشق (ج۔ ع)

منحرف ہیں اور دین سے دور ہو گئے ہیں۔

جب امتِ مسلمہ اس تفریق وانقسام کا شکار ہوئی تو مرجیہ نے کسی فریق کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان مختلف الخیال گروہوں کا معاملہ عالم الغیب خدا کو سونپ دیا۔ نہ وہ کسی سیاسی جھمیلے میں پڑے، نہ ہی امویوں پر تنقید انہیں گوارا ہوئی۔ وہ کہتے تھے اموی کلمہ گو ہیں۔ کافر اور مشرک نہیں ہو سکتے بلکہ مسلمان ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اس خدائے علیم و خبیر کے سپرد کرتے ہیں جو اسرار و رموز سے بخوبی آگاہ ہے اور وہی ان کا حساب لے گا۔

مرجیہ کے افکار و نظریات مرتکب کبائر کے مسئلہ میں جب شدید جدل و مناظرہ کا آغاز ہوا۔ خوارج نے اس کی تکفیر کا دعویٰ کیا۔ جمہور مسلمانوں کے خلاف تبرد آزما ہوئے اور وہ یوں بھی اپنے افسرانِ حکومت کے معاملہ میں سخت متشدد تھے تو مرجیہ نے مرتکب کبیرہ شخص پر حکم نہیں لگایا اور اس کا معاملہ خدا کے سپرد کر دیا جیسا کہ وہ بعض دوسرے مسائل میں بھی یہی رویہ رکھتے تھے۔ ان کے جانشینوں کو لوگوں نے مرجیہ کا لقب دیا۔ یہ اخلاف مرتکب کبائر کے بارے میں اپنے اوائل کی طرح سلبی پہلو پر قانع نہ رہے بلکہ مثبت طریق سے ان کا دعویٰ تھا کہ اقرار و تصدیق اور اعتقاد و معرفت کا نام ایمان ہے۔ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں ایمان اور عمل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

بعض اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنے لگے "ایمان کا تعلق دل سے ہوتا ہے زبان سے کفر کا اعلان کرنے۔ بتوں کی پرستش۔ یہودیت و نصرانیت کا عقیدہ رکھنے اور صلیب کی پوجا کرنے سے بھی ایمان جوں کا توں رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں رہتے ہوئے تثلیث کا عقیدہ رکھتا ہو اور اسی حالت میں مر جائے تو وہ شخص خدا کے یہاں مومن کامل۔ خدا کا محبوب اور قطعی جنتی ہو گا[1]

بعض مرجیہ یہ کہتے تھے کہ "اگر کوئی یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ اللہ نے خنزیر

[1] الفصل فی الملل والنحل لابن حزم (ص ۲۰۴ جلد ۴) اور یہ شخص جہم بن صفوان تھا ـــــــ بانی فرقہ جہمیہ (ع۔ ح)

کھانا حرام کر دیا ہے لیکن مجھے اتنا معلوم نہیں کہ خنزیر یہ بکری ہے یا کچھ اور" تو مومن ہی رہے گا۔

یا کوئی یوں کہے "خدا نے حج بیت اللہ فرض کیا ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کعبہ کہاں واقع ہے۔ ممکن ہے وہ ہندوستان میں ہو" تو ایسا شخص بھی مومن ہو گا۔ اس قائل کا مقصد یہ ہے کہ اس قسم کے اعتقادات ایمان سے الگ ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ ان امور میں شک و شبہ رکھتا ہے کیونکہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک دانا و بینا شخص نہ جانتا ہو کہ کعبہ کس طرف واقع ہے یا وہ خنزیر اور بکری میں تمیز نہ کر سکتا ہو[1]

حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان و نیکی و پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا چنانچہ یہی باعث ہوا کہ اخلاق باختہ اور مفسد لوگ اس مذہب کو اپنانے لگے اور اسے اپنی شہوت رانی کا آلہ کار بنا لیا۔ ایسے مفسدہ پرواز لوگوں کی کوئی انتہا نہ رہی انہوں نے اسے اپنی معصیت کاری کا اس کو ذریعہ قرار دے لیا اور اس سے اپنے اغراض فاسدہ اور عزائم خبیثہ پر پردہ ڈالنے لگے۔

ابوالفرج اصفہانی اس ضمن میں ایک واقعہ بیان کرتے ہیں۔

"مرجئہ فرقہ کے ایک آدمی اور ایک شیعہ میں ایک مرتبہ جھگڑا ہو گیا۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ جو شخص انہیں سب سے پہلے مل جائے اسے حکم قرار دیں گے۔ چنانچہ اولین شخص جو انہیں ملا وہ اباحی مذہب کا ایک اخلاق باختہ آدمی تھا۔ وہ دونوں اس سے مخاطب ہو کر کہنے لگے۔ بتایئے بہتر کون ہے شیعہ یا مرجئہ فرقہ سے تعلق رکھنے والا؟"

وہ بولا "میرے جسم کا بالائی حصہ شیعہ ہے اور نیچے والا مرجی[2]۔"

مرجئہ کی دو قسمیں

بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرجئہ کا اطلاق دو فرقوں پر ہوتا تھا۔

۱۔ وہ فرقہ جو صحابہؓ کے باہمی اختلافات اور ان منازعات کے بارے

---

[1] غسان کوفی (الملل شہرستانی) (ع۔ح) [1] الملل والنحل للشہرستانی ص ۲۲۵ جلد ا (ع۔ح)

[2] الاغانی

میں جو اموی عہد میں ظہور پذیر ہوئے، غیر جانبدار رہا۔

۴۔ وہ فرقہ جو یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کفر کے ماسوا اللہ تعالیٰ سب گناہ معاف کر دے گا لہٰذا ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت کا کوئی نقصان نہیں جیسے کفر کی موجودگی میں طاعت کا کوئی فائدہ نہیں۔

چونکہ بدکار لوگوں نے آخر الذکر مذہب میں اپنی من مانی کارروائیوں اور بداخلاقیوں کا دروازہ کھلا پایا۔ اسی لیے حضرت زید بن علیؒ کو کہنا پڑا "میں مرجئہ فرقہ سے اظہار برات کرتا ہوں، جنہوں نے بدکار لوگوں کو بھی عفوِ خداوندی کا امیدوار بنا دیا۔"

اسی فرقہ نے مرجئہ کے نام کو اس قدر بدنام کیا کہ دوسرے فرقوں کے لیے یہ نام گالی کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔

حنفیہ پر مرجئہ کا اطلاق معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ قرار دیتے تھے جو کبائر کے مرتکب کو دائمی جہنمی خیال نہ کرے بلکہ وہ یہ سمجھے کہ وہ اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر داخل جنت ہوگا اور خدا تعالیٰ اس کو معاف کر دے گا چنانچہ اسی اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین پر مرجئہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں۔

> "امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو مرجئہ السنّۃ کہا جاتا تھا۔ بہت سے اصحاب مقالات[1] نے آپ کو مرجئہ میں سے شمار کیا ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے نزدیک ایمان دلی تصدیق کا نام ہے اور وہ کم و بیش نہیں ہوتا۔ اس سے لوگوں نے سمجھا کہ آپ عمل کو ایمان سے موخر رکھتے ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ امام صاحبؒ عمل میں اتنے محتاط ہوتے ہوئے ترک عمل کا فتویٰ کیسے دے سکتے تھے۔

اس کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ آپ ان قدریہ اور معتزلہ کے برخلاف تھے جو صدرِ اول میں ظہور پذیر ہوئے اور معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ کہتے تھے جو مسئلہ تقدیر میں

[1] مثلاً امام ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعریؒ متوفی ۳۳۰ھ (اشعری فرقہ کلامی کے امام) ملاحظہ ہو مقالات الاسلامیین ص ۲۰۲ طبع مصر ۱۳۶۹ھ (ع۔ح)

ان کا مخالف ہو۔ خوارج بھی اسی طرح کرتے تھے۔ پس لامحالہ یہ لقب آپ کو معتزلہ اور خوارج نے دیا ہوگا[1]

اسی طریقے سے امام ابوحنیفہؒ اور ان اصحاب کے علاوہ دوسرے علماء کے جم غفیر کو بھی مرجئہ کہا گیا ہے۔

مثلاً حسن بن محمدؒ بن علیؓ بن ابی طالب۔ سعید بن جبیرؒ۔ طلق بن حبیبؒ۔ عمرو بن مرۃؒ۔ محارب بن دثارؒ۔ مقاتل بن سلیمانؒ۔ حماد بن ابی سلیمانؒ اور قدید بن جعفرؒ وغیرہم ــــ حالانکہ یہ علماء حدیث وفقہ کے مسلم امام تھے اور یہ سب اصحاب کبائر کی تکفیر نہیں کرتے تھے اور نہ ان کو دائمی جہنمی سمجھتے تھے[2]

معرکۂ مناظرت مرجئہ اور دوسرے فرقوں میں مناظرہ بازی کا بازار گرم رہتا تھا خصوصاً خوارج اور مرجئہ میں ہمیشہ جدل و مناظرہ کی نوبت آتی رہتی۔

ابوالفرج اصفہانی الاغانی میں لکھتے ہیں۔

"ثابت بن قطنہ کو اکثر خوارج اور مرجئہ کی مجالست و مصاحبت کے مواقع ملتے رہتے تھے یہ دونوں فرقے خراسان میں جمع ہو کر بحث مباحثہ کرتے رہتے ــــ ثابت مرجئہ کی طرف مائل ہوا اور انہیں چاہنے لگا۔ جب یہ دونوں فرقے ایک مجلس میں جمع ہوئے تو ثابت نے مسلک ارجاء کے بارے میں یہ اشعار سنائے

یا هند انی اظن العیش قد نفدا	ولا ادری الامر الا مدبرا نکدا
انی رهینة یوم لست سابقه	الا یکن یومنا هذا فقد افدا
بایعت ربی بیعا ان وفیت به	جاورت قتلی کراما جاوروا احدا
یا هند فاستمعی لی ان سیرتنا	ان نعبد الله لم نشرك به احدا
نرجی الامور اذا کانت مشبهة	ونصدق القول فیمن جار او عندا
المسلمون علی الاسلام کلهموا	والمشرکون استووا فی دینهم قددا

[1] الملل والنحل ص ۲۲۶ ج ا طبع جدید۔ نیز ملاحظہ ہو التفہیمات الالٰہیہ ص ۷۰ جلد ا از شاہ ولی اللہؒ (ع۔ح)

[2] الملل والنحل شہرستانی ص ۲۲۳-۲۲۴ جلد ا (ع۔ح)

ولا اری ان ذنبًا بالغ احدام ـ نَ الناس شرکا اذا ما وحدُ الصمدا

لا نسفك الدماء الا ان یرادھنا ۔۔۔ سفك الدماء طریقًا واحدًا جددا

من یتق اللہ فی الدنیا فانّ لہ ۔۔۔ اجر التقی اذا وفی الحساب غدا

وما قضی اللہ من امر فلیس لہ ۔۔۔ رد وما یقض من شیء یکن رشدا

کل الخوارج مخطٍ فی مقالتہ ۔۔۔ ولو تعبد فیما قال واجتھدا

امّا علیؓ وعثمان فانھما ۔۔۔ عبدان للہ لم یشرکا باللہ مذ ابدا

وکان بینھما شغب وقد شھدا ۔۔۔ شق العصا وبعین اللہ ما شھدا

یجزی علیًّا وعثمانًا بسعیھما ۔۔۔ ولست ادری بحق اٰیة وردا

اللہ اعلم ماذا یحضران بہ ۔۔۔ وکل عبد سیلقی اللہ منفردا

خلاصہ ترجمہ یہ ہے: "اے ہند! زندگی ختم ہو رہی ہے، اوقاتِ زیست دوبھر ہوئے ہیں، موت کا وقت ایک دن آگے پیچھے ہونے والا نہیں۔ آج نہیں تو کل۔ میں نے اپنے ربّ سے بیعت کر رکھی ہے کہ ان مفتدر لوگوں کو قتل کروں جنہوں نے کسی پر بھی زیادتی روا رکھی ہے۔ ہندا! غور سے سن لے ہماری سیرت یہ ہے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ شرک کا ارتکاب نہیں کرتے ہم مشتبہ معاملات خدا کے سپرد کرتے ہیں لیکن جب ظلم صریح اور عناد بیّن ہو تو ہم اپنی بات سچ کر دکھاتے ہیں۔ مسلمانوں کو (بلا استثناء) سب کو اسلام پر ماننا چاہیے۔ اور مشرک سب ایک جیسے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی بھی گناہ کے باعث "مسلمان" موحد مشرک ہو جاتا ہے۔ ہم کسی مسلمان کا خون نہیں بہاتے جب تک کہ وہ خود ہم پر حملہ آور نہ ہو۔ دنیا میں ہر تقویٰ پسند کو قیامت کے دن اللہ اجر دے گا۔ جو اللہ فیصلہ کر دے اس کو کوئی مسترد نہیں کر سکتا۔ اور اللہ جو فیصلہ کرتا ہے وہ خیر و رشد کا حامل ہوتا ہے۔ خارجی لوگ کیسے بھی عابد و زاہد ہوں اپنے مذہب و قول میں غلط کار ہیں۔ علیؓ و عثمانؓ جب سے موحد و مسلمان ہوئے تھے پھر کبھی انھوں نے شرک نہیں کیا۔ ان دونوں میں چپقلش ضرور تھی جس سے مسلمانوں میں نا اتفاقی ظہور میں آ گئی۔ اللہ، علیؓ و عثمانؓ کو ان کی مساعیٔ حسنہ کا بہتر بدلہ دیوے۔ مجھے نہیں معلوم سامانِ حق پر کون تھا کیا خبر کہ اللہ کے ہاں وہ کیسے حاضر ہوں گے۔ ہر شخص اکیلا ہی بارگاہِ الٰہی میں حاضری دے گا۔"

(۱۳)

۴- جبریہ

جبریہ (یا جہمیہ) اور افعال انسانی

مسئلہ تقدیر، انسانی ارادہ وقدرت کی حیثیت، اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادہ وقدرت کی حقیقت یہ وہ مسائل تھے جن پر صحابہؓ کے عہد میں غور وخوض شروع ہو گیا تھا۔ مگر عربی اخلاق واطوار کے غلبہ اور فطری سادگی کے حامل ہونے کی وجہ سے ان میں غور وتعمق کرنے سے احتراز کرتے اور ایسے مذہبی راستہ پر گامزن نہیں ہونا چاہتے تھے جو ان کے قلوب واذہان پر چھا ہی جائے۔ جب صحابہؓ کا مبارک زمانہ ختم ہوا۔ اور مسلمان مذاہب قدیمہ کی حامل اقوام سے ملنے جلنے لگے۔ مسلمانوں میں فرقوں اور مذہبوں کی کثرت ہوگئی تو ایسی بحثوں کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان بھی ان مباحث میں قدیم مذہب والوں کی راہ پر چلنے لگے۔

مسلمانوں کا ایک فریق جس کا تذکرہ ہم یہاں کرنا چاہتے ہیں اس بات کا دعویٰ دار تھا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے اور جو افعال اس کی طرف بظاہر منسوب ہیں ان سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔ اس مذہب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ بندے سے افعال کی نفی کر کے انہیں ذاتِ خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے کیونکہ بندہ میں استطاعت نہیں پائی جاتی وہ تو اپنے افعال میں مجبور محض ہے نہ اس میں قدرت پائی جاتی ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔

اللہ تعالیٰ انسان میں افعال کو ایسے پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ سب جمادات میں۔ مجازی طور پر وہ افعال انسان کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں جس طرح جمادات کی طرف۔

مثال کے طور پر دیکھئے آپ کہتے ہیں "درخت پھل لایا" "پانی جاری ہوا" "پتھر نے حرکت کی" "آفتاب طلوع ہوا اور غروب ہوا" "آسمان پر بادل چھا گئے" "بارش ہونے لگی" "زمین ہری بھری ہوگئی" وغیرہ وغیرہ پس ثابت ہوا کہ جزا و سزا بھی ایک قسم کا جبر ہے۔ جب عقیدۂ جبر ثابت ہوگیا تو تکلیف بالاعمال بھی جبر ہے[1]

امام ابن حزم جبریہ کے زعم کے مطابق ان کے دلائل نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جب ذاتِ باری فعّال ہے اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کوئی چیز اس کی مثیل و نظیر نہیں تو دوسرا کوئی شخص فعّال نہیں ہو سکتا۔ جبریہ کہتے ہیں افعال کی نسبت انسان کی طرف اسی طرح ہے جیسے تم کہو مَاتَ زَیْدٌ (زید مرگیا) قام البناء (عمارت کھڑی ہوگئی) حالانکہ اسے خدا نے مارا۔ اور عمارت بھی خدا نے قائم کی"[2]

فرقہ جبریہ کا بانی کون ہے؟

مؤرخین نے طول طویل بحثیں کی ہیں کہ اس فرقہ کا بانی کون تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ جو فرقہ خاص دھڑے کی صورت اختیار کرے اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہے کہ اس کا اولین موسس کون ہے؟ لہٰذا اس فرقہ کا نقطۂ آغاز معلوم کرنا کچھ آسان کام نہیں ہے۔ لیکن ہم قطعی طور سے کہہ سکتے ہیں کہ عقیدۂ جبر اموی دور کے اوائل میں پھلا پھولا اور اس کے آخری دور میں ایک مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اموی عہد کے دو جلیل القدر اہل علم کے دو خطوط ہمارے پیشِ نظر ہیں جن کا ذکر مرتضیٰ نے کتاب المنیۃ والامل میں کیا ہے[3]۔

عبداللہ بن عباس کا خط

پہلا خط عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا ہے جس میں انھوں نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کرتے ہوئے نظریہ جبر سے منع کیا۔

---

[1] الملل والنحل شہرستانی ص ۱۱۴ ج ۱ ذکر جہمیہ [2] الفصل ص ۲۲ ج ۳۔ اس کے بعد حافظ ابن حزم نے اس کا جواب دیا ہے (ع۔ ح) [3] المنیۃ والامل فی شرح الملل والنحل للمہدی احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ الیمنی متوفی ۸۴۰ھ (ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون ص ۵۰۹ ج ۲) یہ کتاب ۱۳۱۶ھ میں حیدرآباد دکن میں طبع ہوئی (ع۔ ح)

وہ لکھتے ہیں :-

"اما بعد تم دوسروں کو تقوے کا حکم دیتے ہو حالانکہ صاحب تقوے تمہاری وجہ سے گمراہ ہو گئے لوگوں کو برائیوں سے روکتے ہو اور گناہ گار تمہاری وجہ سے رونما ہوئے، اسے جنگجو اسلاف کے بیٹو! اور اسے ظالموں کی پشت پناہی کرنے والو! تمہارے دم سے بدکاروں کی مسجدیں آباد ہیں اور تمہارے شیطان آباؤ اجداد کا نام روشن ہے۔

تم سب خدا پر جھوٹ باندھنے والے ہو اور اپنے جرم علانیہ اس پر ٹھوپ دیتے ہو۔ تلواریں تمہارے گلے کا ہار ہیں اور خدا پر افترا پردازی تمہاری شہادت ہے۔ کیا تم نے اسی پر اکتفا کر لیا ہے اور اسی کو اپنی توجہات کا مرکز بنا لیا اس سے تم نے حظ وافر حاصل کر لیا ہے۔

تمہیں ان لوگوں کی دوستی کا دعوے ہے جو نہ خدا کے مال کو چھوڑتے نہ اس کے شعائر کا احترام ملحوظ رکھتے۔ نہ مال یتیم سے پرہیز کرتے ہیں۔ تم نے خلیث ترین مخلوق کو خدا کا سب سے بڑا حق دے رکھا ہے، اہل حق کی مدد سے جی چراتے ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہلِ حق ناکارہ ہو گئے، تعداد میں کم ہو گئے۔ تم نے اہلِ باطل کی مدد کی اور وہ غالب آگئے، تعداد میں بڑھ گئے خدا کی طرف جھک جاؤ اور توبہ کر لو۔ خدا جھکنے والے کی توبہ قبول کرتا ہے۔"

اس خط میں نظریہ جبر کی تردید ہے، کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ "تم اپنے جرم علانیہ طور سے خدا کی جانب منسوب کرتے ہو۔

حسن بصریؒ کا خط

دوسرا خط حسن بصریؒ کا ہے جو انہوں نے بصرہ کے جبریہ کے نام لکھا تھا وہ کہتے ہیں۔

"جو شخص خدا اور اس کی قضا و قدر پر ایمان نہیں رکھتا وہ کافر ہے۔ جو اپنے گناہوں کا بوجھ خدا پر ڈال دے وہ بھی کافر ہے۔ خدا کی اطاعت مجبوری کی وجہ سے نہیں کی جاتی اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کی نافرمانی کی جاتی ہے

اس لیے کہ مالکِ حقیقی نے مالک بنا دیا ہے اور جو قدرت اس (انسان) میں پائی جاتی ہے وہ اسی کی ودیعت کردہ ہے۔ اگر وہ نیک اعمال انجام دیں تو ان کے افعال میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور اگر معصیت کا ارتکاب کریں تو وہ ان کے افعال میں مخل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کی مشیّت کا تقاضا ہو۔ جب وہ کچھ نہیں کرتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہیں خدا نے چھوڑ دیا ہے۔ اگر خدا مخلوقات کو اطاعت پر مجبور کر دیتا تو ثواب کو ساقط کر دیا ہوتا۔ اور اگر جبراً گناہوں پر مجبور کرتا تو سزا کو موقوف کر دیتا اور اگر بے کار چھوڑ دیتا تو اس کی عدمِ قدرت کی دلیل ہوتی بلکہ مخلوقات کے بارے میں اس کی خاص حیثیت ہے جسے اس نے ان سے پوشیدہ رکھا ہُوا ہے۔ اگر وہ نیک اعمال کریں تو یہ خدا کا احسان ہے اور اگر وہ معصیت کا شیوہ اختیار کریں تو اس کی حجت ان پر تمام ہو جاتی ہے[1]۔

اس میں عقیدہ جبر کی پوری پوری وضاحت کی گئی ہے۔

علی بن عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک آدمی آیا اور کہنے لگا۔ ابنِ عباس! یہاں ایک قوم ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ہر چیز خدا کے ہاں سے آئی ہے اور خدا نے جبراً انہیں گناہوں پر لگا رکھا ہے۔ فرمایا" اگر مجھے پتہ چل گیا کہ ایسا کوئی آدمی یہاں موجود ہے تو میں اس کا گلا ایسا دبوچوں گا کہ اس کی روح نکل جائے۔ یہ نہ کہو کہ خدا نے گناہوں کے ارتکاب پر مجبور کیا ہے۔ یہ کہنا بھی زیبا نہیں کہ خدا اس بات سے قطعی طور پر بے خبر ہے کہ بندے کیا کچھ کر رہے ہیں کیونکہ اس سے خدا کا جاہل ہونا لازم آتا ہے"[2]

جبر کا عقیدہ یہودی ذہن کی پیداوار ہے

قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ عقیدہ جبر عہد صحابہؓ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیدا ہُوا۔ اموی دور کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں اسے ایک مکمل مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی جس کے انصار و اعوان تھے جو اس کی طرف دعوت دیتے

---

[1] المنیۃ والامل [2] ایضاً

درس وتدریس کے ذریعہ پھیلاتے اور اس کی وضاحت کرتے تھے۔ رہی یہ بات کہ فرقہ کب پیدا ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ :۔

۱۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس کے اولین بانی بعض یہود تھے انھوں نے یہ مذہب مسلمانوں کو سکھایا جن سے ان کی نشر و اشاعت ہوئی۔

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نظریہ کا موجد، جعد بن درہم تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ عقیدہ اخذ کیا اور اہل بصرہ میں اسے پھیلایا۔ پھر اس سے جہم بن صفوان نے سیکھا۔

کتاب سرح العیون میں جعد بن درہم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"جعد بن درہم سے جہم بن صفوان نے وہ قول سیکھا جس کی طرف جہمیہ منسوب ہیں[1]"

۳۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جعد نے یہ نظریہ ابان بن سمعان سے اور اس نے طالوت بن اعصم یہودی سے اخذ کیا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ یہودی ذہن کی پیداوار ہے اور آنحضرتؐ اور صحابہؓ کے زمانہ میں اس کا آغاز ہو چکا تھا کیونکہ طالوت نامی یہودی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاصر تھا[1] اور صحابہ کے زمانہ تک بقید حیات رہا۔

لیکن بایں ہمہ ہم قطعی طور سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس عقیدہ کی تخم کاری یہود کے ذریعہ عمل میں آئی۔ کیونکہ قبل ازیں یہ نظریات اہل فارس[2] میں موجود تھے۔ لہذا یہ انہی مباحث

---

[1] یہ طالوت لبید بن اعصم یہودی کا بھانجہ تھا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا تھا (مجموعۃ الرسائل الکبریٰ از شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۴۲۵ جلد ۱ (ع۔ ح) [2] کتاب المنیۃ والامل میں لکھا ہے کہ حضرت حسنؓ فرماتے ہیں۔ فارس کا رہنے والا ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا میں نے اہل فارس کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اگر کہا جائے کہ آپ لوگ ایسا کیوں کرتے ہیں تو کہتے ہیں خدا کی تقدیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں اس عقیدہ کے لوگ پیدا ہوں گے یہ میری امت کے مجوس ہوں گے (مصنف) لیکن حدیث کی کسی کتاب میں بھی تو اس روایت کا پتہ نشان ملنا چاہیئے؛ علاوہ ازیں یہ روایت مرسل ہے۔ (ع۔ ح)

ہیں سے ایک ہوگا جو زردشتی اور مانوی وغیرہ فرقوں میں عام طور سے رائج تھے۔ یہ مذہب سرزمین خراسان میں برگ وبار لایا کیونکہ جہم نے جو اس فرقہ کا بانی تھا اور جس کی طرف یہ منسوب ہے اسی سرزمین کو اپنے دعوت کے لیے موزوں خیال کیا پس یہ فرقہ اپنی نسبت کے اعتبار سے فارسی و یہودی تھا اور عربوں سے اسے کوئی سروکار نہیں۔

جہم بن صفوان کے عقائد فرقہ جبریہ جہم[1] بن صفوان کی طرف منسوب ہوا کیونکہ وہ اس کا عظیم داعی اور مددگار تھا۔ عقیدۂ جبر کے دوش بدوش وہ چند اور نظریات کا بھی پرزور مبلغ تھا۔ مثلاً۔

جنت دوزخ آخر فنا سے ہم کنار ہوں گے کوئی چیز دائمی اور ابدی نہیں۔ قرآن میں جس خلود کا تذکرہ ہے اس سے مراد طولِ مدت اور بعدِ فنا ہے، دوام و بقا نہیں۔

- ایمان صرف "معرفت" کا نام ہے اور کفر صرف "جہل" کا۔
- خدا کا علم اور کلام دونوں حادث یعنی مخلوق ہیں۔
- وہ خدا کو اشیا میں داخل نہیں سمجھتا تھا اور نہ یہ کہتا کہ خدا زندہ ہے اور کہتا تھا کہ میں خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کرتا جن کا اطلاق حوادث پر ہو سکے۔
- وہ اللہ تعالیٰ کے دیدار کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔
- وہ قرآن کو مخلوق سمجھتا تھا کیونکہ وہ اس کے نزدیک حادث تھا نہ کہ قدیم۔

ویسے تو بہت سے لوگ ان خیالات میں جہم کے ہم نوا ہو گئے تھے مگر جہمیہ کا امتیازی عقیدہ جس میں اس کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی نظریۂ جبر تھا یعنی یہ کہ انسان مجبورِ محض ہے، نہ اس کا کوئی ارادہ ہے نہ قدرت ہے نہ فعل۔

---

[1] جہم بن صفوان موالی بنی راسب سے تھا۔ خراسان میں ظاہر ہوا اور اس مذہب کی دعوت دینے لگا۔ پہلے یہ شریح بن حارث کا کاتب تھا۔ جہم نے شریح سے مل کر نصر بن سیار کے خلاف خروج کیا۔ مسلم بن احوز مازنی نے بنی مروان کے آخری زمانہ میں اسے قتل کیا۔ اس کے اتباع نہاوند میں موجود تھے۔ پھر امام ابو منصور ماتریدیؒ اور امام ابو الحسن اشعریؒ کے دونوں مسلک ان لاد کے اعتقادی مذاہب پر چھا گئے اور دوسرے مذاہب کا نام و نشان مٹ گیا (مصنف)

سلف وخلف سب جبر کی تردید کرنے کے لیے آگے بڑھے اور جہمیہ کے مذہب کے باطل کرنے کے درپے ہو گئے جیسا کہ اس سے قبل سلف کے بعض اقوال ہم بیان کر چکے ہیں۔ جیسے عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن خطاب وغیرہم۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی تردید میں کثرت سے کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

(۱۴)

۵۔ معتزلہ[1]

پس منظر اس فرقہ نے اموی عہد میں بال و پر نکالے اور عباسی خلافت میں عرصۂ دراز تک اسلامی فکر پر حاوی رہا۔

عہد خلافت راشدہ اور اموی خلافت میں عراق متعدد فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا

[1] اس فرقہ کو "قدریہ" بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ غیلان دمشقی اور معبد جہنی کی تقلید میں یہ تقدیر کا منکر تھا یعنی احادیث صحیحہ کے برعکس یہ فرقہ کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے پیدائش کائنات سے پچاس ہزار سال پہلے وہ کتاب نہیں لکھی جس میں مستقبل میں ہونے والی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ نے لکھ لیا تھا اور اس کے بعد جو کچھ ہو رہا ہے یا ہو گا وہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کتاب کے مطابق معرض وجود میں آتا ہے۔

نیز یہ فرقہ افعال انسانی کا خالق خود انسان کو مانتا ہے اللہ تعالیٰ کو نہیں یعنی کہتا تھا کہ انسان اپنی تقدیر کا خود خالق ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۲۳، و ۳۴۴ ج ۱) وغیرہ

واضح رہے کہ تقدیر کا انکار سوسن نامی عیسائی شخص نے کچھ مدت مسلمان ہو کر غیلان دمشقی کے ذریعہ مسلمانوں میں داخل کیا تھا (تہذیب ص ۲۲۶ ج ۱۰) یہودیوں کا ایک فرقہ "فروشیم" جس کے معنی معتزلہ کے ہیں ـــــ بھی تقدیر کا منکر اور انسان کو خالقِ افعال مانتا تھا (المذاہب الاسلامیہ از محمد ابو زہرہ ص ۲۰۹)

ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں "معتزلہ کا اجتماعی مزاج یہود سے ملتا ہے" (مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۷۷، ۸۰ ج ۱)

نیز اس کو جہمیہ بھی کبھی کہہ دیتے ہیں کیونکہ انکار صفات باری تعالیٰ کا فکر جہمیہ سے اخذ کر کے اس کو پھیلایا (تاریخ الجہمیہ ص ۴۴۔ ظہر الاسلام ص ۹۔ ۱۰ ج ۴ و فجر الاسلام ص ۲۸۷) (ع۔ ح)

تھا۔ جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے بعض اہلِ فارس کے نظریات سے متاثر تھے۔ بعض یہودی، بعض عرب۔ یہ سب مسلمان ہو گئے۔ ان کے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو ان عقائد کی روشنی میں دیکھا جو کئی نسلوں سے ان کے ہاں متوارث چلے آرہے تھے انھوں نے اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا اور اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز میں کی۔

ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جنھوں نے اسلام کو حاصل تو چشمۂ صافی و شیریں سے کیا جس میں کسی طرح کا امتزاج نہیں تھا لیکن ان کا اپنا شعور و فکر بہرحال خالص اسلامی نہ تھا بلکہ قدیم آراء و افکار کی طرف غیر محسوس اور غیر ارادی طور پر موجود تھا۔ عہدِ جدید کی نفسیات کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو بیان کرنا چاہیں تو اس کو "عقل باطن" کا نام دیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ امیر المومنین علیؓ ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق میں باہمی چپقلش شدت اختیار کر گئی تو پرانے افکار و نظریات قبروں سے نکل کر اٹھ کھڑے ہوئے، سوئے ہوئے فتنے بیدار ہو گئے اور انھوں نے اپنے نقاب اتار پھینکے۔ شیعہ اور خارجیوں کا عراق میں دور دورہ ہو گیا تو اختلاف افکار و نظریات کے اس ہجوم میں معتزلہ نمودار ہوئے۔

معتزلہ کا وقتِ ظہور اور وجہ تسمیہ اس فرقہ کے وقتِ ظہور میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حضرت حسنؓ، امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوئے تو اصحابِ علیؓ کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابوالحسن الطرائفی اپنی کتاب اھل الاھواء والبدع میں لکھتے ہیں۔

"انھوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا اس لیے کہ جب حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ کی بیعت کی اور خلافت انھیں تفویض کر دی تو ان لوگوں نے حسن اور معاویہ رضؓ دونوں سے کنارہ کشی کر لی بلکہ سب سے الگ ہو گئے۔ یہ لوگ اصحابِ علیؓ تھے اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے "ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے۔"

علماء کا دوسرا بڑا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ راس المعتزلہ واصل بن عطاء[1] تھے یہ حسن بصریؒ کے حلقۂ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور و شور سے اٹھا اور اسی نے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ کیا "گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں ؟"

حضرت حسن بصریؒ کی مخالفت کرتے ہوئے واصل نے کہا

"میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔"

اس اختلاف کے بعد واصل نے حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے[2]

اس سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ واصل اور اس کے اصحاب کیسے اس نام سے موسوم ہوئے لیکن بعض مستشرقین[3]

---

[1] واصل بن عطاء غزال متوفی ۱۳۱ھ اچھا خاصا ادیب کلامی مجادلات کا گویا موجد جیسا کہ اس کی تصانیف کی فہرست دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے (وفیات الاعیان ص ۱۷۱ ج ۲، لسان ص ۲۱۴ ج ۶) یہ پہلا شخص تھا جس نے مسلک حق (ظاہر سلف اور مذہب جماعت صحابہؓ) کے خلاف قلم اٹھایا (شرح عقیدہ سفارینی ص ۱۰ جلد ا و تاریخ الجھمیہ والمعتزلہ ص ۵۳) (ع۔ح)

[2] وفیات (ص ۱۷۰ ج ۲) وغیرہ نیز دیکھئے۔ فجر الاسلام ص ۲۸۸ — ۲۸۹ از احمد امین مصری۔ مصنف کی کتاب المذاہب الاسلامیہ (صفحہ محولہ بالا) میں منقول ہے۔ کہ معتزلہ کے پیش رو یہودیوں کے فرقہ "فروشیم" کے عقائد و طریقہ استدلال بھی ہمارے ہاں کے "معتزلہ" فرقہ جیسے تھے یعنی وہ معتزلۂ یہود تھے اور یہ "معتزلۂ اسلام" — کذالک قال اللہ والذین من قبلھم تشابہت قلوبھم! (ع۔ح)

[3] یہ مستشرق غالباً یہودی ہو گا۔ یہودی (اور اب عیسائی بھی) ہمیشہ سے "معتزلہ کی مدح میں رطب اللسان رہے ہیں علماء الیہود یقرؤون کتب شیوخ المعتزلۃ ویستحسنون طریقتھم (شرح الطحاویہ فی العقیدۃ السلفیہ ص ۲۵۲ لابن العز الحنفی) شاید اس طرح کے یہودی "فروشیم" ہوں یا اس لیے کہ اسلامی عقائد میں تشکیک پیدا کرنے کا راستہ معتزلہ ہی نے ہموار کیا ہے یقین کمزور ہو تو عمل میں اضمحلال لازمی ہے جو مسلمانوں کے لیے دشمنان اسلام کی خاص مطلوب شئی ہے! (ع۔ح)

کا کہنا ہے کہ یہ فرقہ معتزلہ اس لیے کہلایا کہ یہ لوگ بڑے متقی، پارسا اور لذاتِ دنیاوی سے کنارہ کش رہتے تھے چنانچہ لفظ "معتزلہ" اس امر کا آئینہ دار ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا۔ وہ عابد و زاہد قسم کے لوگ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فرقہ کے سب لوگ ایسے نہ تھے۔ اس جماعت میں ہر طرح کے لوگ تھے نیکوکار بھی اور عصیان شعار بھی۔ ابرار بھی اور فجار بھی۔

معتزلہ کے اصول خمسہ ابوالحسین خیاط اپنی کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں۔

"کوئی شخص جب تک ذیل کے اصول خمسہ[1] کا معتقد نہ ہو "معتزلی" کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔ ۱۔ توحید ۲۔ عدل ۳۔ وعد و وعید ۴۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اقرار ۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

جس شخص میں یہ اصول خمسہ پوری طرح موجود ہوں گے وہ "معتزلی" کہلانے کا مستحق[2] ہو گا" کیونکہ مسلک اعتزال کے یہ اصول جامعہ ہیں۔ جو شخص ان سے

---

[1] اہل سنت والجماعت کے ہاں چھ اصولِ ایمان تھے۔ ایمان باللہ۔ ایمان بالرسول۔ ایمان بالکتب ایمان بالملائکہ۔ ایمان بالآخرۃ۔ ایمان بالقدر جن کی بنیاد نصوصِ قرآن و حدیث پر تھی۔ روافض ... کے اصولِ اربعہ توحید، عدل، نبوت، امامت تھے۔ معتزلہ نے یہ اصولِ خمسہ ایجاد کر لیے! (شرح الطحاویۃ ص ۲۴۰) یہ "اصولِ خمسہ" عنوان سے بڑے معصوم نظر آتے ہیں جیسا کہ ہر باطل فرقے کا حال ہوتا ہے لیکن جب معتزلہ کے عقائد اور ان کا کردار اپنے اصل روپ میں سامنے آئے اور اس کے جو نتائج نکلے اس کا اندازہ فقہاء و محدثین کی متفقہ اور تقریباً معاصر شہادتوں سے ہو سکتا ہے جن کو ان حالات اور اس فضا سے سابقہ پڑا تھا جس میں وہ رہ رہے تھے اور اتنی بات تو اب بھی دیکھی جا سکتی ہے کہ معتزلہ کے طرزِ عمل سے نصوصِ شرعیہ کا احترام باقی نہیں رہا تھا۔

آٹھویں صدی ہجری کے ایک محقق کے حوالہ سے اس بحث کے آخر ص ۲۴۵ میں ہم ذکر کریں گے کہ "معتزلہ کے یہ "اصولِ خمسہ" فقہاء و محدثین کے "اصول ستہ" کی بجائے تجویز کئے گئے تھے۔ (ع۔ ح)

[2] کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد ص ۱۲۶ طبع القاہرہ ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۵ء (ع۔ ح)

انحراف کرے گا وہ معتزلی نہیں سمجھا جائے گا اور نہ معتزلہ پر اس کے قول وفعل کی ذمہ داری عائد ہوگی۔

اب ہم ایجاز واختصار کے ساتھ مذکورہ اصولِ خمسہ پر گفتگو کریں گے۔

۱۔ توحید "توحید" فرقہ معتزلہ کا جوہر، خلاصہ اور روح ہے۔ امام ابوالحسن اشعریؒ اپنی کتاب مقالات الاسلامیین میں توحید کے بارے میں معتزلہ کا مذہب بتاتے ہیں کہ:۔

"خدا ایک ہے لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر (۴۲ : ۱۱)۔ وہ نہ جسم رکھتا ہے نہ کالبد۔ نہ اس کا جثہ ہے نہ صورت۔ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں نہ جوہر ہے نہ عرض نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ۔ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھوا بھی نہیں جا سکتا۔ نہ اس میں حرارت ہے نہ برودت۔ نہ رطوبت ہے نہ یبوست۔ طول بھی نہیں عرض بھی نہیں، عمق بھی نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ اس کے الگ اجزا ہیں نہ وہ ذی الابعاض واجزا ہے۔ وہ جوارح واعضا بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی نہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں نہ آگا ہے نہ پیچھا۔ اوپر بھی نہیں نیچے بھی نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ وہ جدا بھی نہیں ہے اور ملا ہوا بھی نہیں۔ نہ اماکن میں وہ حلول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جا سکتا جو خلق میں پائے جاتے ہوں اور حادث وفانی ہوں نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ متناہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جا سکتا۔ وہ مختلف جہات میں سمایا ہوا نہیں۔ وہ محدود بھی نہیں ہے۔ نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ بیٹا۔ تقدیریں اس کا احاطہ نہیں کر

---

[1] یعنی فلسفیانہ اور متکلمانہ توحید جس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے صفاتِ کمال کی نفی کی گئی اور اثباتِ صفاتِ الٰہیہ کو معاذ اللہ شرک قرار دیا گیا۔ دعنوا بالتوحید ما اعتقدوہ من نفی الصفات الٰہیۃ لاعتقادھم ان اثباتھا یستلزم التشبیہ من شبہ اللہ فقد اشرک۔

(فتح الباری ص ۲۰۷ ج ۶) ع۔ ح

سکتیں۔ پردے اسے مستور نہیں کر سکتے۔ وہ حواس کے ادراک سے بالا ہے۔ اسے لوگوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وہ مخلوق سے کسی طرح مماثلت نہیں رکھتا۔ نہ اس پر آفات کا نزول ہو سکتا ہے۔ نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو تصور میں آ سکتی ہے ہر وہ تصور جو وہم میں آ سکتا ہے اس کی مشابہت سے وہ ماوراء ہے وہ اوّل ہے۔ سابق ہے، متقدم ہے۔ مخلوقات سے قبل موجود ہے وہ عالم ہے۔ قادر ہے۔ زندہ ہے۔ نہ اسے آنکھ دیکھ سکتی ہے نہ بینائی اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ وہ دوسری مخلوقات کی طرح عالم، قادر، زندہ نہیں ہے۔ نہ وہ علماء کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہی قدیم ہے اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے۔ صرف وہ معبود ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے نہ کوئی اس کے اقتدار میں شریک ہے نہ اس کا کوئی وزیر مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تکمیل و تکوین میں کوئی اس کا معین و مددگار نہیں۔ اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز مثال دیکھ کر پیدا نہیں کی۔ کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لیے آسان ہے نہ دشوار نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان سرور و لذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت و الم سے ناآشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہا ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ مجبوری اور بے چارگی ہے۔ وہ عورت سے بے نیاز ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ اولاد"[1] اھ

---

[1] مقالات الاسلامیین ص ۲۱۶ - ۲۱۷ ج اول مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۴ء شرح الطحاویہ (ص ۱۴۱ - ۱۴۲) میں مقالات کی اس عبارت کے بعد لکھا ہے۔

"کتاب و سنت کی جن کو فہم و بصیرت حاصل ہے ان پر مخفی نہیں کہ (معتزلہ) کی اس "توحید" میں حق و باطل دونوں کی آمیزش ہے خلاصہ اس کا "سلوب" کو جمع کر دینا ہے۔ یعنی "اللہ تعالیٰ یہ بھی نہیں" اور "وہ بھی نہیں" ــــ الٰخ لیکن پھر سے کیا؟ یہ اس میں (باقی بر ص ۲۵۹)

معتزلہ اپنے اسی اصل کی بنا پر (الف) قیامت کے دن رویت باری تعالےٰ کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے خدا کی جسمانیت اور جہت لازم آتی ہے[1] (ب) اور یہ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۲۵۸) برائے نام ہے اور یہ بات حق تعالیٰ کی بارگاہ میں بے ادبی ہے۔ اس کی شانِ اقدس کے لائق یہ ہے کہ اثباتِ صفات و کمالات میں تفصیل کی جائے اکراس سے اللہ تعالیٰ سے تعلق محبت پیدا ہوتا ہے، اس کی عظمت و تقدیس دل کی گہرائیوں میں جگہ حاصل کرتی ہے، اور نفی میں لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (۴۲: ۱۱) کے سے اجمال سے کام لیا جائے۔ قرآن پاک اور حدیث شریف کا یہی انداز ہے اور جماعتِ صحابہؓ اور جمیع اہلِ حق کا یہی مسلک۔

اور جناب مصنف نے بھی جتنے مسائل اس "توحید" پر متفرع بتائے ہیں اس سے اس اصل کے نتائج فاسدہ کا ایک سرسری اندازہ ہو جاتا ہے اور اس سے زیادہ دیکھنا ہو تو علامہ زمخشری معتزلی کی تفسیر کشاف کے وہ مقامات ملاحظہ کر لیے جائیں جن کا تعلق آیاتِ صفات باری جل شانہٗ کی تفسیر سے ہے کہ کس طرح تاویلات باطلہ سے قرآن حکیم کی تحریف معنوی کی گئی ہے۔

اسلام کی مطلوب توحید وہ ہے جس کے لئے سارے انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے اور جس کا قرآن حکیم میں جابجا ذکر ہے یعنی توحید الوہیت۔ کتب عقائد میں اسلامی توحید کی تفصیل کے لیے شرح الطحاویہ ص ۱۲-۴ اور ۲۲-۲۴ ملاحظہ فرمالی جائے۔ (ع-ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اور اس طرح تاویلات فاسدہ کی آڑ لے کر آیات قرآنیہ کے ظاہر اور منشا در معانی کے مطالب کو بگاڑا اپنے من گھڑت قواعد کی بنا پر احادیث صحیحہ متواترہ کا انکار کیا اور صحابہ کرامؓ اور خیر القرون کے اجتماعی عقیدے سے منحرف ہوئے حالانکہ "جسمانیت" اور "جہت" وغیرہ کے لزوم کی حیثیت خود ساختہ اصطلاحی گورکھ دھندے کے سوا کیا ہے؟ اس پر بنیاد رکھنا تو بناء فاسد علی الفاسد ہے۔ محققین علماء اہلسنت نے ان سب "محالات" اور "لزومات" کے جواب اپنی کتابوں میں دے دیئے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتح الباری (ص ۱۴ ج ۲) موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول (ص ۱۵۱ ج ۱) وغیرہ۔ کم از کم حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حواشی ص ۲۹۸-۲۹۹ پر ایک نظر ڈال لی جائے (ع-ح)

کہ صفات ذات سے غیر نہیں ہیں ورنہ تعدد قدما لازم آئے گا[1] (ج) اس پر بنیاد رکھتے ہوئے وہ قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے کیونکہ وہ صفتِ کلام کو خدا کی صفت نہیں قرار دیتے تھے[2]

۲-عدل مورخ شہیر المسعودی مروج الذہب[3] میں عدل کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو نہیں چاہتا۔ نہ افعال عباد کو پیدا کرتا ہے لوگ اللہ کے امر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث جو اللہ نے انہیں ودیعت کر رکھی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا جس کا ارادہ کرتا ہے اور اسی بات سے روکتا ہے جسے برا سمجھتا ہے۔ ہر نیکی

---

[1] قرآن وحدیث اور مذہب سلف کو نہ سمجھنے کا یہ افسوسناک نتیجہ ہوا۔ اصل یہ ہے کہ اہلِ حق اللہ تعالےٰ کی ہر صفتِ کمال کو ــــ اور اس ذات برتر و اعلےٰ کے سب ہی صفات کمال ہی ہیں ــ لفظ "اللہ" کے مفہوم میں داخل سمجھتے ہیں جیسا کہ ہر موصوف کے صفات اس کی ذات ہی میں داخل ہوتے ہیں اس کے "غیر" نہیں ہوتے، کہ تعدد صفات سے تعدد موصوف لازم آجائے ان ھذہ المعانی لیست خارجة عن مسمی اللہ عند مثبتة الصفات .... واسم اللہ یتناول الذات المتصفة بالصفات لیس ھو اسماء للذات المجردة حتی یقولوا نحن نثبت قدماء مع اللہ الخ۔ (منہاج السنة ص ۲۳۵ ج ۱) ــــ بات یہ بالکل صاف اور سیدھی ہے لیکن بنیاد کج ہو تو اس کے سوا کیا ہوگا ؟ تا ثریا مے رود دیوار کج!

حواشی حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۳۹۹ - ۴۰۰ میں بھی اس بات کی کچھ وضاحت آگئی ہے (ع ـ ح)

[2] کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہ ماننا اور قرآن حکیم کو مخلوق کہنا حسب تصریحات جمیع ائمہ اہل سنت سراسر گمراہی اور یہودیوں سے ماخوذ عقیدہ ہے نیز نقل وعقل کے خلاف۔ اس کی بقدر ضرورت وفہم تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمایئے حیات امام احمد بن حنبل (ص ۲۰۳ - ۲۲۲) اور حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ (ص ۴۶۲ - ۴۶۸ مع حواشی) ہر دو شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (ع ـ ح) [3] ص ۱۹۰ ج ۲ مطبوعہ بہیہ مصریہ ۱۳۴۶ھ (ع ـ ح)

جس کا اس نے حکم دیا اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی اچھی نہیں جس سے
اس نے روکا ہے۔ وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان
سے وہ کام لینا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی رزق کھولنے
اور بند کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں
کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ
اگر چاہتا تو مخلوق اپنی اطاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی کسی
معصیت کے پاس نہ پھٹکتے۔ بے شک وہ اس پر قادر تھا لیکن اس نے ایسا نہیں
کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی[1]

قانونِ عدل سے معتزلہ دراصل جہمیہ کے اس نظریہ کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ بندہ
اپنے فعل میں مختار نہیں لہٰذا اس کو ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے[2]۔ کیونکہ اس کا کوئی مطلب نہیں کہ

---

[1] اس عقیدہ پر وہ اس آیت قرآنی سے استدلال کرتے تھے مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ط (۴ : ۷۹) ــــ (از مصنف) لیکن یہ استدلال غلط ہے اس آیت کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس میں "حسنہ" سے مراد نعمتیں، آسودگی اور "سیئہ" سے مراد مصائب اور مشقتیں ہیں اور یہی سلف کی تفسیر ہے (تفسیر ابن جریر ص ۷، ج ۵) نیز دیکھئے فتاوی ابن تیمیہؒ ص ۳۷۰-۲، ۳، ج ۱ (ع-ح)

[2] خلاصہ یہ کہ تقدیر کے انکار، خلق افعال عباد کے انکار اور اس جیسے بعض دوسرے غلط نظریوں کا خوبصورت نام معتزلہ نے "عدل" رکھا ہے جس میں اگر ان کے کسی فاسد ارادے کا دخل نہ بھی ہو جب بھی اس "اصل" کی سان پر قرآن و حدیث کی بہت سی نصوص کو چڑھا دیا گیا جس کی تفصیل اہل حدیث و سنت کی کتب عقائد سے مل سکتی ہے۔ شرح الطحاویہ (ص ۴۴۷) میں اصولِ خمسہ پر تبصرہ کے سلسلہ میں لکھا ہے واما العدل فستروا تحته نفی القدر وقالوا ان الله لا يخلق الشر ولا يقضي به اذ لو خلقه ثم يعذبهم عليه يكون جورا والله تعالى عدل ولا يجور ويلزم على الاصل الفاسد ان الله يكون في ملكه ما لا يريده فيريد الشيء ولا يكون ولازمه وصفه بالعجز تعالى الله من ذلك اھ

[3] مگر اس طرح گمراہی کے ایک گڑھے سے نکل کر دوسرے میں گر پڑے یعنی بکثرت نصوص کا انکار کیا یا تحریف کی بخلاف ان کے اہل سنت نے عمدہ طریقہ سے جہمیہ کی تردید اس طرح کر دی کہ تقدیر پر پورا ایمان اور انسان کے (باقی بر صفحہ ۲۶۲)

ایک شخص کو کسی بات کا حکم دیا جائے اور پھر آمر ہی اس کی مخالفت پر مجبور کرے اور نہ کسی فعل سے روکنے کا کچھ مطلب ہے جب کہ منع کنندہ خود اس کو اس فعل کے ارتکاب کے لیے جبر کرے۔

اس بنا پر معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں لیکن اس کے ثابت کرتے میں یہ امر ملحوظ رکھا کہ اللہ تعالیٰ کو عجز سے منزہ رکھا جائے لہٰذا انہوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لیے خلق کی ہے۔ وہ عطا کرنے والا ہے اور اسے یہ قدرت تامہ حاصل ہے کہ جو کچھ اس نے عطا کیا ہے اسے سلب کر لے[1]

۳۔ وعد اور وعید | وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ نیکی کی جزا ملے اور بدی کی سزا۔ اور یہ کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی بغیر توبہ مغفرت نہ ہو[2]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۲۶۱) اختیار دونوں بحال رہیں۔ انسان ذمہ داری محسوس کرے اور اللہ تعالیٰ کے خالق افعال عباد ہونے کا انکار بھی نہ ہو (ع ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یہ مغالطہ مسعودی کے گول مول بیان پر مبنی ہے معتزلہ جس استطاعت و قدرت کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں وہ قبل فعل کی مطلق قدرت ہے۔ صدورِ فعل کے وقت کی قدرت کا خالق وہ انسان ہی کو مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو نہیں (جو شرک فی الربوبیت ہے) لہٰذا بقول امام ابن تیمیہؒ (فتاویٰ ۳/۳ ج ۱) معتزلہ کے اصول پر اللہ تعالیٰ "عجز" سے منزہ نہ ہو سکا اور جناب مصنف کی وکالت غیر مفید رہی۔

استطاعت سے متعلقہ مباحث کے لیے ملاحظہ ہوں خصوصاً تصانیف امام ابن تیمیہؒ مثلاً منہاج (ص ۲۷۰-۲۷۶ ج ۱) وغیرہ (ع-ح) [2] پہلے حصے سے کسی کو اختلاف نہیں دوسرے جزء کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کاملہ شاملہ سے مرتکب کبائر کو اگر (بلا توبہ) معاف کر دے یا اس کو کچھ سزا دے کر دوزخ سے نجات دے دے تو یہ معتزلہ کے نزدیک (معاذ اللہ) ظلم ہوگا جس سے اللہ کی "تنزیہ" ضروری ہے۔ هؤلاء الذين يسمعون انفسهم عدلية يقولون من فعل كبيرة واحدة احبطت جميع حسناته وخلد في نارجهنم فهذا الذي سماه الله ورسوله ظلما يصفون الله به مع دعوىهم تنزيهه عن الظلم مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہؒ ص ۱۲۲ ج ۵) اس "اصل" سے بھی بکثرت نصوص رد کر دیئے گئے! (ع - ح)

۴۔ کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ معتزلہ کے اس نظریہ کی توجیہ کرتے ہوئے شہرستانی لکھتے ہیں:۔

"واصل بن عطاء کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے خصالِ خیر سے۔ جب یہ کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ مومن ہے اور مومن ایک توصیفی نام ہے چونکہ فاسق میں خصالِ خیر کبھی جمع نہیں ہوتے لہٰذا وہ توصیفی نام کا مستحق نہیں پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ مگر اسے علی الاطلاق کافر بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے اعمالِ خیر بھی اس میں موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کر کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو اور توبہ نہ کی ہو تو وہ دوزخی ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا[1] کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، ایک فریق جنت میں ہو گا دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔"[2]

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

---

[1] کہا جاتا ہے کہ واصل نے خارجیوں کے فتوائے کفر کے مقابلے میں درمیانہ درجہ نکالا تھا لیکن "کافر" قرار دینے سے پہلو تہی کا کیا فائدہ ہوا۔ جب نتیجہ میں خارجیوں سے موافقت کر لی کہ "فاسق ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا" اور جوشِ تفننت یا شوقِ مناظرہ میں صدہا نصوص صریحہ سے انکار کر دیا گیا۔ (ع۔ ح)

[2] "درمیانی درجہ" کے قائل ہونے کے باوجود معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ پر مدح و تکریم کے طور پر نہیں بلکہ ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لیے مسلم کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ ابن ابی الحدید نے جس کا شیوخ معتزلہ میں شمار ہوتا ہے لکھا ہے:۔

"گو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبائر نہ مومن ہے نہ مسلم لیکن ہم اس کے لیے لفظ "مسلم" کا اطلاق جائز خیال کرتے ہیں تاکہ اہلِ ذمہ اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جا سکے۔ لہٰذا یہ لفظ مرتکب کبائر کے لیے الیسی احتیاط سے استعمال کیا جائے گا کہ اس سے اس کی تعظیم ثنا اور مدح نہ سمجھی جائے۔" (شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید)۔ از مصنف لیکن یہ "نوازش" سیاسی قسم کی ہے، جب آخرت میں یہ تقسیم ہے تو اس کا معتد بہ فائدہ؟ (ع۔ ح)

مومنوں پر واجب ہے تاکہ دعوتِ اسلام اور ارشاد و تبلیغ کی نشر و اشاعت کی جائے، جیسے بھی بن پڑے تقریر و تحریر سے ہو یا سیف و سناں سے جیسا بھی صورتِ حال کا تقاضا ہو[1]

معتزلہ کا طرزِ استدلال بیان عقائد میں معتزلہ نقلی دلائل کے بجائے عقلی براہین و دلائل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ اس اعتماد و بھروسہ کو احترام اوامرِ شرع ہی کچھ محدود کرتا تھا، وہ اپنے سب مسائل کو عقل پر پیش کرتے پھر جسے عقل مانتی اسے قبول کر لیتے ورنہ رد کر دیتے۔

[1] یہ بات سب مسلمانوں کی متفقہ ہے مگر معتزلہ نے اس کو دو دھاری تلوار کے طور پر اپنایا جس سے مقصود ایک طرف عوام اہل سنت کے سامنے اپنے فرقہ کو جاذب بنا کر پیش کرنا تھا دوسری طرف "معروف" مراد معتزلی نظریات اور "منکر" مراد مخالفین کے عقائد جن میں سرفہرست اہل سنت تھے کے عنوان سے اپنے فرقہ کے عقاید کی نشر و اشاعت تھی، نیز یہ غرض بھی کہ جو ملوک و حکام اسلام ان کے ہم نوا نہ ہوں ان کے خلاف کسی قسم کے اقدام بلکہ بغاوت تک سے دریغ نہ کیا جائے جبکہ اہل حدیث و سنت اختلاف رائے کے باوجود خلفاء کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھتے تھے، امام ابوالحسن اشعریؒ اہل حدیث و سنت کے مذہب کے بیان میں لکھتے ہیں ویرون الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح والا يخرجوا عليهم بالسيف والا يقاتلوا فى الفتنة۔ (مقالات الاسلامیین ص ۳۲۳ ج ۱) شرح الطحاویہ (ص ۲۳۰) میں معتزلہ کے اس اصل کی غرض لکھی ہے ثم تكلموا فى الزامر الغير بذالك (اصولهم الخمسة) الذى هو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وضمنوه جواز الخروج على الائمة بالقتال اھ (ایضا ص ۴۴۷)

امام ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں قالت المعتزلة اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفى مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا فى قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا فى القدر والا قتلناهم الخ (مقالات الاسلامیین ص ۳۰۴ ج ۲) خلاصہ یہ کہ "جو کوئی ہماری توحید و انکار تقدیر کا قائل نہ ہو ہم (معتزلہ) بس چلے گا تو اسے تلوار کے گھاٹ اتار دیں گے حکومت ہو گی تو اس کا تختہ الٹ دیں گے۔

مصر کے عقلیت پرست جناب احمد امین نے اعتراف کیا ہے کہ (مامون وغیرہ کے دور میں) معتزلہ نے یہی کچھ کر دکھایا۔ (ضحی الاسلام ص ۳، ج ۳) (ع۔ح)

اس اندازِ فکر کے محرکات یہ تھے۔

۱۔ یہ لوگ زیادہ تر عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے جہاں قدیم تہذیب و تمدن کی صدائیں گونج رہی تھیں۔

۲۔ ان میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا مثلاً موالی وغیرہ۔

۳۔ مخالفین کی تردید کے لیے عقلی دلائل سے کام لینے کی عادت۔

۴۔ فلاسفہ قدیم کے افکار و آراء سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے۔ پھر ان کا اختلاط یہود و نصاریٰ سے بہت تھا اور جو نظریات قدیمہ کے حامل اور ان کو عربی زبان میں منتقل کرنے والے تھے۔

آثار عقلی پر اعتماد ہی کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا۔

"سب معارف (عقائدی مسائل) عقل سے سمجھے جا سکتے ہیں اور واجب ہے کہ عقل ہی سے ان میں غور کیا جائے مثلاً نقل (وحی) کے وارد ہونے سے پہلے ہی معلوم تھا کہ منعم (محسن) کا شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ حُسن اور قبح، حَسَن اور قبیح کی دو ذاتی صفات ہیں[1]"

مشہور معتزلی علامہ جبائی کا قول ہے۔

"ہر وہ معصیت جس کے متعلق عقل یہ سمجھی ہو کہ اللہ کو اس کا امر کرنا چاہیئے لیکن اگر اللہ نے اس سے منع کر دیا ہو تو وہ "نہی الٰہی" کی وجہ سے "قبیح" قرار پائے گا۔ لیکن جس گناہ کے بارے میں عقل کا فیصلہ بھی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی اجازت نہیں دے سکتا تو سمجھنا چاہیئے کہ وہ گناہ بذاتِ خود قبیح ہے۔ جیسے ذاتِ خداوندی کو نہ جاننا اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنا بعینہٖ اسی طرح اگر کسی بات کا اللہ نے امر کر دیا ہے تو وہ حکم الٰہی کے باعث "حَسَن" ہو جائے گا اگرچہ عقلاً اس کو ممنوع ہونا چاہیئے تھا اور جو احکام ہوں ہی ایسے کہ ان کا حکم دینا

---

[1] الملل والنحل از شہرستانی ص ۷۰ ج ۱ (ع - ح)

اللہ تعالیٰ کے لیے ضروری تھا وہ بذاتِ خود حسن ٹھہریں گے[1]"

معتزلہ کا "خدا کے لیے وجوب صلاح واصلح کا نظریہ" اسی پر مبنی ہے جمہور معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا سے وہی بات صادر ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو لہذا "صلاح" اس کے لیے واجب ٹھہری کیونکہ اللہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے یہ محال ہے کہ وہ کوئی غیر صالح فعل کرے[2]

معتزلہ کا اسلام کی طرف سے دفاع اسلام میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل ہوئے۔ ان میں مجوس، یہود، صابی اور نصاری وغیرہ سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوئے ان کے سربراہ اور راہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو ان کے ادیانِ سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں رواں دواں تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کر چکنے کے بعد یہ لوگ اپنے سابقہ مذہب کی مدح وثنا میں رطب اللسان رہتے تھے۔ انھوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا بلکہ بعض ان میں ایسے بھی تھے جو سلطانِ وقت کے ڈر سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے لیکن غیر اسلامی خیالات ومعتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات کی نشر و تبلیغ کرتے۔ ان کے معتقدات میں شک ڈالتے اور ان کے اندر غیر اسلامی افکار و آرا داخل کرنے کے درپے رہتے تھے چنانچہ ان کی کوششیں رنگ لائیں، رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ پکڑ لی اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا لیبل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت اساسِ اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہہ اور زنادقہ

---

[1] مقالات الاسلامیین للاشعری ص ۳۴۳ ج ۲ طبع جدید مصر لیکن اس نسخے میں بجائے جبائی کے یہ قول نظام کی طرف منسوب ہے (ع ح)

[2] ان مسائل کی تحقیق ائمہ اہل حدیث وسنت نے اپنی کتابوں میں کر دی ہے اور حق کو معتزلہ کے باطل سے الگ کر دکھایا ہے (ع ح)

وغیرہ۔[1]

معتزلہ جنہوں نے معقول کو پڑھا اور منقول کو سمجھا[2] ان باطل فرقوں کے مقابلہ میں عقل و دانش کی سپر لے کر نمودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گذشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں۔ سچ پوچھئے تو ان ہی تیز مناقشات کی پیداوار تھی جو ان کے اور ان مخالفوں کے مابین برپا تھے۔

ان کے عقیدۂ توحید کا جس شکل میں اوپر ذکر ہوا ہے اس کی غرض مجسمہ اور مشبہہ کی تردید تھی۔

"عدل" کے بارے میں معتزلہ کا اصول جہمیہ کے رد کے لیے تھا۔

اسی طرح "وعد اور وعید" سے مرجئہ کی تردید مقصود تھی۔

---

[1] جہاں تک اسلام کی بیرونی طور پر تبلیغ اور علوم اسلامیہ کی علمی خدمات کا تعلق ہے بلاشبہ معتزلہ نے کی ہیں اور علمائے اہل حدیث و سنت نے ہمیشہ فراخدلی سے اس کا اعتراف کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ تک نے خوارج اور روافض کے مقابلے میں معتزلہ کی خدمات کو سراہا ہے ولہم محاسن کثیرۃ یترجحون علی الخوارج والروافض الخ (مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۵، جلد ۱) لیکن اس امر کو بھی قطعاً نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے حق کے ساتھ باطل بھی بہت ملا دیا۔ باطل فرقوں کے ساتھ ساتھ اہل حدیث و سنت کی تردید کے بھی درپے ہو گئے بلکہ آخر آخر میں زیادہ زور اہل حق کی مخالفت میں صرف کرنا شروع کر دیا، اور الفاظ خدا و رسول کی تشریح اپنے نظریات کے بل بوتے پر کرتے چلے گئے جس سے نصوص کا احترام باقی نہ رہا، پھر مزید ستم یہ کیا کہ اہل حدیث کو مجسمہ، مشبہہ، حشویہ وغیرہ قرار دیا حالانکہ اہل حدیث ان بدعتی فرقوں کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے معتزلہ اور اس طرح انہوں نے خود ہی اسلامی محاذ کو کمزور کر لیا۔ (ع۔ ح)

[2] پھر کیا یہ کہ جیسا کہ مصنف خود لکھ آتے ہیں کہ منقول کو معقول کے تابع کر دیا جس سے قرآن کے نصوص میں تاویل و تحریف معنوی، حدیث پاک میں شکوک اور ائمہ سلف پر بے اعتمادی کے دروازے کھل گئے اور جو تعلیمات اسلامیہ قلوب کی اصلاح اور روحانی تربیت کے لیے نازل کی گئی تھیں وہ دماغ کی تسکین تک محدود ہو کر رہ گئیں بلکہ دماغی عیاشی کی نذر ہو گئیں۔ پس بحیثیت مجموعی اگر "نفع" کے مقابلے میں "ضرر" کو "اکبر" کہہ دیا جائے تو غالباً واقعہ کے خلاف نہ ہو گا۔ (ع۔ ح)

خوارج صغیرہ گناہ کے مرتکب کو بھی کافر قرار دیتے تھے۔ معتزلہ نے "منزلۃ بین المنزلتین" (درمیانہ مرتبہ) سے ان کا رد کیا ہے۔[1]

خلیفہ مہدی کے دورِ حکومت میں ایک شخص مقنع خراسانی پیدا ہوا۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ بہت سے مسلمانوں کو برگشتہ کر کے اس نے اپنے جھنڈے تلے جمع کیا اور ماوراء النہر کی طرف چل دیا۔ خلیفہ مہدی نے اس کا دم خم توڑنا چاہا مگر زنادقہ (مقنع کے متبع) اور بھڑک اٹھے لیکن تلوار کسی نظریے کو قتل کر سکتی ہے نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

اس صورتِ حال سے نبٹنے کے لیے مہدی نے معتزلہ وغیرہ کو مقنع کے رد کے لیے ابھارا تاکہ وہ دلائل سے زنادقہ کو پکڑیں ان کے شبہات دور کریں اور ان کی گمراہیوں کے پردے چاک کر کے رکھ دیں۔ چنانچہ معتزلہ نے تن دہی سے یہ کام سرانجام دیا۔

معتزلہ اور اموی حکومت معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا۔ امویوں کی طرف سے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ اس لیے کہ معتزلہ نے بھی نہ شر انگیزی سے کام لیا نہ حرب و پیکار کا اعلان کیا بلکہ یہ ایک فکری گروہ تھا۔ اس کی ساری سرگرمیاں نظر و فکر تک محدود تھیں۔ حجت سے حجت توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور و مسائل کا موازنہ کرنا۔ سیاست سے نہایت واجبی سا تعلق رکھتے تھے۔ ان کی دلیل و حجت کی دنیا نطق و بیان تک محدود تھی۔ تیغ و سنان

---

[1] لیکن آٹھویں صدی کی ایک کتاب شرح الطحاویہ مؤلفہ علامہ صدر الدین ابن العز حنفیؒ متوفی ۷۴۶ھ میں لکھا ہے کہ "معتزلہ کے یہ اصولِ خمسہ اس دور کے بڑے معتزلی مناظر ابو الہذیل علاف متوفی ۲۲۶ھ نے اہل السنۃ والجماعۃ کے مقابلے کے لیے اختراع کیے جس میں اس نے حق کو باطل میں آمیز کر دیا اور اس طرح دین کے کثیر حصہ کو منہدم کرنے کی کوشش کی گئی۔"

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحات ۲۲۹ ـ ۲۳۰ و ۴۲۶ ـ ۴۲۷ اور کچھ نہ کچھ اندازہ اس کا ہمارے گذشتہ حواشی سے بھی ہو سکے گا جو اصولِ خمسہ پر بطورِ تبصرہ لکھے گئے اور یہ بات توضیح الاسلام کے مؤلف نے بھی تسلیم کی ہے کہ "اصولِ خمسہ" کی حیثیت سلبی زیادہ ہے اور ایجابی بہت کم (ص ۳۷، ج ۲) یعنی اثمھما اکبر من نفعھما کے مصداق۔ (ع۔ ح)

کو اس سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کہ شمشیر براں۔

مورخ مسعودی مروج الذہب میں بیان کرتے ہیں کہ یزید بن عبدالملک معتزلی عقائد رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصولِ پنجگانہ کو تسلیم کرتا تھا۔

معتزلہ کا نشۂ اقتدار عباسی دور میں

جب دولتِ عباسیہ کا زمانہ آیا اور الحاد و زندقہ کا طوفان پوری شدت سے ابھرا تو خلفاء عباسیہ نے محسوس کیا[1] کہ اس طوفان کا مقابلہ معتزلہ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ زندیقوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام اور الحاد کے سر پر قضائے مبرم ثابت ہوئے یہاں تک کہ مامون کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی انہیں مقرب بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور معتزلہ کے مابین اختلافات دیکھے تو فریقین میں مناظرے کرائے تاکہ فیصلہ کن طور پر ایک رائے قائم کی جا سکے لیکن مامون نے ایسی فاش اور ڈبل غلطی کھائی جو اس کے شایانِ شان نہ تھی یعنی اس نے خلق قرآن کے مسئلہ میں فقہاء و محدثین کو طاقت کے بل بوتے پر معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی ٹھان لی۔

حالانکہ طاقت و شوکت آراء کے منواتے اور لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً پابند بنانے کے لیے نہیں ہوتی پھر جب کہ دین میں جبر و تشدد حرام ہے۔ تو اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کس طرح جائز ہو سکتا تھا۔ کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ ٹھونسا جائے جس کی مخالفت بہر حال کفر نہ تھی۔

مامون نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی لیکن جہاں بعض نے خوف کے مارے "تقیہ" کرکے چار و ناچار ہاں کر لی۔ گو حقیقت یہ ہے کہ یہ تسلیم دل سے ہرگز نہ تھی وہاں ایسے باہمت بھی تھے جنہوں نے ہر مشقت اٹھائی۔ ہر دھمکی سہی۔ طویل المیعاد قید و بند کی مصیبتیں نہایت استقامت سے برداشت کیں مگر وہ بات نہ مانی جو ان کے عقیدہ کے خلاف تھی۔

یہ فتنہ مامون کے دور میں شروع ہوا تھا اور معتصم اور واثق کی خلافت تک موجود رہا کیونکہ مامون نے اس کی وصیت کر دی تھی۔ واثق کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک

---

[1] یا معتزلی درباریوں نے ان کو باور یہی کرایا تاکہ اپنے مقاصد حاصل کر سکیں! (ع۔ ح)

اور مسئلہ یعنی نفی رویت باری پر جبر و اکراہ کا بھی سلسلہ شروع کر دیا جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا جب متوکل مسند نشین خلافت ہوا تو اس نے جور و تشدد کا یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو فکر و نظر کی پوری آزادی دے دی۔

معتزلہ اور ان کے معاصرین محدثین و فقہاء نے معتزلہ کے خلاف میدانِ کارزار گرم کر دیا[1]۔ اب صورتِ حال یہ تھی کہ معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔ اور دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زنادقہ اور ان کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری طرف سے محدثین اور فقہاء میدانِ جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔ فقہاء کے مجادلات و محاورات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ معتزلہ پر طعن کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ جب علم کلام کی مذمت کرتے نظر آتے ہیں تو ان کا نشانہ معتزلہ ہوتے ہیں اور وہ طریق متکلمین پر نیز تنقید کرتے ہیں تو ان کا مطلب معتزلہ کے طریق تکلم کا رد کرنا ہوتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب جماعت فقہاء اور فرقہ معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا یعنی حمایتِ دین۔ پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے۔ میرے خیال میں اس کے متعدد وجوہ تھے۔ جن میں سے چند یہ ہیں۔

معتزلہ کا عقل کو اساسِ بحث و نظر بنانا ۱۔ دینِ حنیف کے فہم و عقائد میں معتزلہ طریقہ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الٰہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر ازروئے

---

[1] جو معتزلہ کی اپنی حماقتوں کے نتیجہ میں تھا۔ قرآن و حدیث کے نصوص کے ساتھ معتزلہ، اسلام کی حمایت کے روپ میں جو سلوک کر رہے تھے۔ ان کی غلطیوں پر ٹوکنے کی پاداش میں محدثین و فقہاء کے لیے جو سازشیں اور تشدد معتزلہ نے کیا اس کا ردِ عمل نہ ہوتا؛ حق یہ ہے کہ محدثین کرام اور فقہائے عظامؒ اگر یہ عظیم کارنامہ سرانجام نہ دیتے تو قرآن و حدیث کا آج حلیہ بگڑ گیا ہوتا۔

خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را (ع۔ح)

عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر و ماخذ کے قائل نہ تھے نہ اس سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ فہمِ عقائد کے لیے وہ صرف آیاتِ قرآن پر اکتفا کرتے تھے۔ جو اپنے مفہوم میں صاف ہوتی ہیں لیکن اگر ان میں اشتباہ واقع ہو جاتا تو انہیں اسالیبِ لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کا انہیں ملکہ حاصل تھا۔[ع] پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو توقف سے کام لیتے، فتنہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہِ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور جادۂ مستقیم کے راستہ سے منحرف نہ ہوتے۔

عرب کے لیے یہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لیے کہ یہ ایک امّی قوم تھی۔ نہ اسے علومِ مروجہ سے تعلق تھا نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔ لیکن معتزلہ ان کے انداز کے مخالف تھے انھوں نے ہر معاملہ میں عقل کی راہنمائی تسلیم کی اور اسی کو اساسِ بحث بنایا۔ ان کی عقل پرستی ہر بات کی تہ تک پہنچنا چاہتی تھی۔ یہ چیز فقہاء کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ وہ اس سے مانوس نہ تھے چنانچہ شمشیرِ زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور بری باتیں ان کی طرف منسوب کر کے ان کی اشاعت کی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی سزاوار نہ تھی جیسا کہ یورپ[1] کے ایک فاضل نے کہا ہے۔

> "ہم نے معتزلہ سے دین کے مخالف کوئی بات نہیں سنی بلکہ ہمیں ایک متدین ضمیر کی آواز معلوم ہوئی جو ان باتوں کا اللہ سے دفاع کرتا ہے جو نہ تو اس کی شان کے لائق ہوتی ہیں اور نہ ہی اس تعلق کے مناسب جو خالق اور اس کے بندوں کے مابین ہونا چاہیئے"[2]

---

[1] یورپ کے فاضل معتزلہ کو کیوں نہ سراہیں؟ یہودی یا عیسائی ہی تو ہوتے ہیں۔ (ع۔ ح)

[2] سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کا پتہ اس "فاضل" کو ہے یا علمائے اسلام کو؟ قرآن وحدیث کی گہری مہارت ان کو تھی یا ان صاحب بہادر کو؟ خصوصاً وہ علمائے محققین جو علمائے معتزلہ کے معاصر تھے یا قریب العصر! (ع۔ ح)

[ع] صحیح یہ ہے کہ سلفِ صالح، قرآن وحدیث دونوں کو فہمِ صفات اور عقائد کا مصدر یقین رکھتے تھے اور قرآن فہمی کے لیے پہلے حدیثِ رسول ﷺ ہوتی تھی لغتِ عربی کا درجہ اس کے بعد تھا۔ (ع۔ ح)

معتزلہ، افکارِ زنادقہ سے متاثر تھے ۲۔ معتزلہ نے زنادقہ اور ثنویہ وغیرہ سے مجادلات کیے۔ جدل و مناظرہ بھی حرب و پیکار کی ایک قسم ہے۔ حریف کا مقابلہ اسی کے ہتھیاروں سے کیا جاتا ہے۔ وہی پالیسی اختیار کی جاتی ہے۔ حریف کے مقصد کو بھانپنے اور اس کے نصب العین کی ٹوہ لگائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ دونوں حریف ایک دوسرے کے طور طریقوں سے اثر قبول کر جاتے ہیں۔ یہی معتزلہ کے بارے میں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ زنادقہ وغیرہ الحاد پرستوں سے مناظرات کرتے ہوئے اپنے مخالفوں اور دشمنوں کے افکار و نظریات سے خود بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ نیبرج نے کیا خوب کہا ہے۔

"جو شخص کسی عظیم دشمن سے چو مکھی جنگ کرتا ہے وہ اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔ اسی کے طریق ہائے جنگ اس کو اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ دشمن کے تبدیلی احوال بلکہ اس کے حرکات و سکنات وغیرہ سب کچھ اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس ربط و ضبط کا لیا اوقات نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دشمن کی روح اس پر اثر کرتی ہے۔ اس کی چالوں سے وہ متاثر ہوتا ہے بالکل یہی حال معرکۂ افکار کا ہے یہاں بھی حریف مقابل سے نبرد آزما ہونے کے باوجود افکار کے بننے بنانے میں ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ اور تاثیر و تاثر کے اعتبار سے دشمن کے اثرات بھی دوست و حلیف کے اثرات سے کم نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے بعض حنابلہ کو اپنے ان اصحاب کے خلاف یہ شکایت پیدا ہو گئی جن کو ملحدین کے رد کی طرف پوری توجہ نے الحاد کے دروازے تک پہنچا دیا تھا۔ پھر کیا تعجب ہے اگر بعض آرا معتزلہ میں مجادلۂ باہمی کے باعث زنادقہ اور ثنویہ کے بعض افکار ممزوج ہو گئے ہوں [1]۔"

معتزلہ کا عقلی طریق استدلال ۳۔ معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے بجز اس

---

[1] مقدمہ الطبع الانتصار ص ۵۹۔۶۰ (ع۔ح)

صورت سے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی مسائل میں وہ عقل پر بھروسہ کرنے کے عادی تھے اور عقل کا یہ خاصہ ہے کہ اس میں اچھل کود ہوتی ہے چنانچہ اسی عقلیت خالصہ کے باعث بعض معتزلہ بڑی فاش غلطیوں کے مرتکب ہوئے مثلاً مشہور معتزلی امام ابوالہذیل کا قول ہے۔

"اہل جنت اختیار سے محروم ہوں گے کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے انہیں مکلف بھی کیا ہوتا پس آخرت دار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف"

لیکن یہ عقل کے استعمال میں افراط ہے اس لیے کہ "اختیار" "تکلیف" کو مستلزم کب ہے؟ خیاط کہتے ہیں کہ ابوالہذیل نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا[1]

غرض بعض معتزلہ میں اس قسم کے عجیب و غریب خیالات پائے جاتے تھے اور وہ لوگوں میں شائع ہوتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ معتزلہ کے بارے میں علی الاطلاق ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع کر دیے جاتے۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ صرف قصور وار کی مذمت کی جاتی[2] سچ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً (۸:۲۵)

معتزلہ کا تشدد

۴۔ معتزلہ نے بڑے بڑے عالی مرتبہ لوگوں کے خلاف بازار حرب و پیکار گرم رکھا اور ان کے خلاف درشت الفاظ استعمال کرنے سے بھی گریز نہ کیا۔ چنانچہ محدثین و فقہاء کے بارے میں جاحظ کا قول ہے۔

"اصحاب حدیث اور عوام سرتا سر مقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلہ میں تقلید انہیں زیادہ مرغوب ہے حالانکہ از روئے قرآن وہ ممنوع ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ ہم میں عبادت گزار اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں تو جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ خوارج کے عبادت گزاران حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں۔ حالانکہ خوارج کا فرقہ بہت زیادہ قلیل التعداد ہے"

---

[1] مجھے الانتصار میں یہ رجوع نہیں مل سکا۔ (ع-ح) [2] محدثین کے عموم حکم کی وجہ یہ تھی کہ اصل الاصول سب معتزلہ کا ایک تھا ــــ صرف عقل ــــ نیز یہ کہ محدثین و فقہاء کی عداوت میں سب ہی متحد تھے (ع-ح)

مگر بایں ہمہ وہ بڑے نیک نہاد، حلال و طیب خوراک، ظاہری ٹیپ ٹاپ سے دور، صاحبِ ورع و تقویٰ، پابندِ طریق۔ جاں نثار۔ بخل و امساک سے گریزاں اور پیکرِ زہد و جہد تھے[1]

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔

محدثین و فقہاء پر خلفاء بنی عباس کے مظالم

۵۔ بعض عباسی خلفاء ایسے تھے جنہوں نے معتزلہ کی خوب آؤ بھگت کی، بلکہ ان کی پیٹھ ٹھونکی اور اس درجہ متعصبانہ پاسداری کی کہ لوگوں کو معتزلی بنانے کے درپے ہو گئے اور اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین کو نشانۂ ستم بنانے تک نہ چوکے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں نازل کیں جن کو وہ تو صبر و استقامت کی چٹان بن کر سہہ گزرے مگر دیکھنے والے کانپ اٹھے اور ان کی ہمدردیاں اس جماعت سے وابستہ ہو گئیں اور معتزلہ اس لیے مبغوض قرار پائے کہ محدثین و فقہاء کے اس ابتلاء کا اصل سبب وہی ہوئے تھے اور اس طرح فقہاء و محدثین پر یہ آلام و مصائب معتزلہ کے لیے وبالِ جان بن گئے اور ان کی شہرت کو اس سے سخت نقصان پہنچا کیونکہ محن و ابتلاء اور جور و ستم کا یہ دَور معتزلہ ہی کی تائید اور تدبیر سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان ستم رانیوں اور دراز دستیوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔

جاحظ خلفائے عباسیہ کی صفائی پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

"ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے جس تک ہم اپنی حجت نہ پہنچا لیں۔ صرف انہی لوگوں کو موردِ امتحان بنانا پسند کرتے ہیں جو اہلِ تہمت (مشکوک) ہوں لیکن کسی متہم کی پردہ دری تجسس نہیں اور نہ کسی کی آزمائش اس کی رسوائی ہے، اگر ہر کشفِ حقیقت پردہ دری ہو اور ہر امتحان، تجسس، تو سب سے زیادہ پردے فاش کرنے والا قاضی (جج) ہو گا"[2]

---

[1] الفصول المختارہ من کتب الجاحظ از عبید اللہ بن حسان۔ [2] الفصول المختارہ من کتب الجاحظ۔

حقیقت یہ ہے کہ جن آراء و افکار کی پشت پناہی مادی طاقت کر رہی ہو تو ان کا شکست کھا جانا یقینی امر ہے کیونکہ مادی طاقت اور اقتدار کا نشہ اور ظلم و زیادتی اور حدِ اعتدال سے تجاوز آپس میں لازم و ملزوم ہیں جس فکر کو طاقت کے بل بوتے پر ٹھونسنے کی کوشش کی جائے گی اس کا نتیجہ الٹ ہی نکلے گا۔ لوگ سمجھتے ہیں اور بجا سمجھتے ہیں کہ اس فکر کے دلائل میں قوت ہو تو نصرت سلطانی کی کیا ضرورت ہے؟

فرقہ معتزلہ میں ملحدین کی شمولیت ۔ بہت سے ملحدین نے معتزلہ فرقہ میں اپنا گھونسلہ بنا رکھا تھا جس میں اپنی کجرویوں اور فاسد نظریات کے انڈے بچے دیتے تھے اور اسلام و مسلمین کے متعلق دسیسہ کاریوں کا ان میں بیج بوتے تھے تاآنکہ ان کے اغراض و مقاصد منظرِ عام پر آ گئے۔ اس وقت معتزلہ نے انہیں اپنے سے دور ہٹایا۔ ابن الراوندی کا شمار انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابوعیسٰی الورّاق۔ احمد بن حائط اور فضل بن حدثی بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلائیں اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر مسلمانوں کے عقائد کے بگاڑنے کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے معتزلہ کو جب بھی اس طرح کے عناصر کا پتہ چلتا وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے افعالِ قبیحہ سے بیزاری ظاہر کرتے لیکن بات یہ ہے کہ اتہام، برأت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

معتزلہ پر محدثین و فقہاء کے فتاویٰ محدثین اور فقہاء نے معتزلہ پر اس شدت سے حملہ کیا کہ ہر حیثیت سے وہ متہم اور مذموم قرار دیئے گئے۔ امام محمد بن حسن شیبانیؒ نے فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہئے۔ امام ابویوسفؒ نے فتویٰ دیا کہ معتزلہ زندیق ہیں۔ امام مالکؒ کسی معتزلی کی شہادت قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔ معتزلہ کی فضا ایسی خلاف ہوئی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب کسی خصومت کے دوران سب و شتم تک نوبت آ جائے تو اس کا تحقیر و تذلیل تک پہنچ جانا ضروری ہے

اورحق وباطل ہر قسم کی باتیں مخالف کے ذمے لگادی جاتی ہیں۔ بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ کے خلاف اکثر اتہامات مبنی بر عدل وانصاف نہ تھے۔ اور اس کا باعث وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ مسامع ادراک کو کسی نہ کسی حد تک تو بند کر ہی دیتا ہے [1]

گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ موجود تھے جو دینی اعتبار سے متہم اور گرفتار گناہ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ ان میں بہت سی خوبیاں بھی تھیں۔ دفاع اسلام کے لیے سب سے پہلے میدان میں اترنے والا یہی فرقہ تھا۔ واصل کے اتباع اکناف ارضی میں پھیل گئے جو اہل بدعت کا رد کرتے تھے عمرو بن عبید نے زنادقہ سے بڑی صبر آزما لڑائیاں لڑیں جن کی گرمی میں کبھی کمی نہ آئی۔ عمرو بن عبید اور بشار بن برد میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن جب عمرو کو معلوم ہوا کہ بشار میں زندقت اور گمراہی موجود ہے تو اس نے بشار کو بغداد سے جلاوطن کرا کردم لیا اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہو گیا بشار پھر بغداد واپس نہیں آیا۔

معتزلہ میں عابد اور زاہد بھی پائے جاتے تھے۔ عمرو[2] بن عبید ہی کو دیکھیے[3]۔ جاحظ

---

[1] سوال یہ ہے کہ جن اصحاب علم وتقویٰ اور احتیاط و دیانت حضرات کو معتزلہ اور ان کی ہر طرح کی سرگرمیوں سے براہ راست تعلق تھا۔ ملاقاتیں تھیں، مناظرات تھے، تحریریں پڑھتے تھے، تقریریں سنتے تھے، — ان کو معتزلہ کا زیادہ پتہ تھا یا ایک ہزار سال سے زائد عرصہ کے بعد والوں کو؟ خصوصاً جبکہ معتزلہ کی پوری تحریریں ابھی منظر عام پر آئی بھی نہیں (ع۔ ح) [2] متوفی ۱۴۲ھ حافظ ابن عدی متوفی ۳۶۵ھ کا کہنا ہے کہ عمرو کا زہد و تقشف لوگوں میں اپنا اثر و رسوخ پیدا کرنے کے لیے تھا یغوالناس بتقشفہ (البدایہ ص ۹۰ ج ۱۰) البدایہ اور میزان الاعتدال دیکھنے سے عمرو کی صحیح تصویر سامنے آجاتی ہے۔ (ع۔ ح) [3] خلیفہ ابو جعفر منصور عمرو بن عبید کا بے حد احترام کرتا تھا عمرو کی وفات پر اس نے یہ مرثیہ کہا۔

صلی الاله علیك من متوسل — قبرا مررت به علی مران

قبرا تضمن مومنا متخشعا — عبد الاله ودان بالقرآن

واذا الرجال تنازعوا فی شبهة — فصل الحدیث بحجة وبیان

ولو ان الدهر ابقی صالحا — ابقی لنا عمروا ابا عثمان

(البدایہ ج ۱۰ ص ۷۸)

(گوارا زراہ تعصب و پاسداری) ان کے بارے میں کہتا ہے۔

"فقہاء و محدثین کے مقابلہ میں عمرو بن عبید کی عبادت گزاری کافی ہے۔"

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن دُواد سے کہا "تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے" احمد بن ابی دُواد نے جواب دیا "امیر المومنین! آپ کے اصحاب قبول نہیں کرتے۔ یہ جعفر بن مبشر ہیں میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور کہا "اب تیرا قتل میرے لیے جائز ہو گیا" آخر میں لوٹ آیا۔ فرمایئے ایسے آدمی کو کیسے قاضی بناؤں"

عجیب بات ہے کہ انہی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دو درہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس و پیش کے قبول کر لیے۔ کہا گیا "آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیئے اور دو درہم قبول کر لیے" تو جعفر نے جواب دیا "جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم تیرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے استحقاق رکھتے تھے۔ میرے لیے تو بس یہ دو درہم کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی۔ اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کی آمیزش سے پاک نہ تھی"

یہ تھا نفس قوی جو شبہات کے سب دروازے بند کر دیتا تھا۔ جعفر نے مشتبہ مال لینا گوارا نہ کیا۔ اسے خیال تھا کہ یہ جائز طریقہ سے فراہم نہیں کیا گیا۔ اس لیے یہ عطیہ ٹھکرا دیا۔ اور دو درہم

(بقیہ حاشیہ ۲۷۶ کا) ترجمہ "اے مران کے مقام پر قبر عمرو کی زیارت کو جانے والے اللہ تجھ پر مہربان ہو۔
وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحب ایمان تھا۔ خدا ترس تھا۔ خدا کا بندہ تھا اور قرآن کا عاشق۔
جب لوگ دین میں شبہات پیدا کرنے لگتے تو عمرو حجت و بیان سے اس کا فیصلہ کر دیتا۔ اگر
یہ دنیا کسی مرد صالح کو ہمیشہ باقی رکھ سکتی تو بیشک وہ ہمارے لیے ابو عثمان عمرو کو باقی رکھے گی۔" (از مصنف)
مورخ ابن کثیرؒ نے اس مدح سرائی کی وجہ یہ لکھی ہے کہ عمرو اپنا سکہ جمانے کے لیے منصور سے عطیہ وغیرہ نہیں لیتا تھا۔ لہٰذا منصور اپنے کنجوس صفت ہونے کی وجہ سے عمرو کو اچھا کہتا تھا (البدایہ ص ۷۸، ج ۱۰) (ع۔ ح)

جو حلال طیب تھے قبول کر لیے۔

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ میں بعض زاہد و عابد تھے۔ بعض درمیانے درجے کے مسلمان تھے اور بہت کم ایسے تھے جو افعالِ قبیحہ کے مرتکب ہوتے ہوں[1]

---

[1] کسی بھی شخص کے ذاتی اوصاف کا اعتراف کرنے میں محدثین کرامؒ سے زیادہ فراخ دل کوئی نہیں۔ تاریخ کے ایسے حصّے کو محفوظ کرنے والے یہی بزرگ تو ہیں۔ لیکن تنقید جو کچھ تھی وہ اس لیے تھی کہ اسلام کے عقائد و علوم کے بارے میں معتزلہ کے نظریات امتِ محمدیہ کے لیے زیادہ ضرر رساں تھے اور واقعات کی شہادت یہ ہے کہ یہ سمجھنا ان کی فراستِ ایمانی تھی (ع-ح)

(۱۵)

معتزلہ کے مناظرے اور علمِ کلام

فرقہ معتزلہ نے اپنے خصوم و اعداء سے جو مناظرے کئے ان سے علمِ کلام وجود میں آیا۔ مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا ثنویہ یا رافضی یا اہلِ بدعت یا رجالِ فقہ و حدیث۔ تقریباً تین صدیوں تک امتِ مسلمہ کو معتزلہ نے مناظرات و مجادلات میں الجھائے رکھا۔ مرکزِ دائرہ وہی تھے اور یہ چکی ان ہی کے گرد گھومتی رہی۔ امراء کی مجلسوں میں وزراء کے محلوں میں۔ علماء کے زاویوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلافِ فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسلک عالمِ وجود میں آتے رہے اور فکرِ اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ نیز فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے دلکش خول بھی اس پر چڑھا دیئے گئے۔

معتزلہ کا اسلوبِ جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا۔ لیکن مقتضیاتِ دین سے متنافر نہ تھا۔ گو ان کا طریقِ استنباط جماہیر امتِ اسلامیہ کے مقدماتِ استنباطیہ سے متباین تھا۔

ان کے چند ممیزات یہ ہیں۔

آزادانہ تحقیق کا دعوے

۱۔ یہ لوگ بحث و تحقیق، وزنِ ادلّہ اور امور میں بزعمِ خود سوچ بچار کے عادی تھے۔ دوسروں کے پیچھے چلنے اور تقلید کے قائل نہ تھے یہ آراء کا احترام کرتے تھے، ناموں سے مرعوب نہ ہوتے تھے۔ ان کو حقیقت سے غرض تھی قائل اس کا کوئی ہو، یہی تو بات تھی کہ آپس میں ایک دوسرے کی تقلید بھی نہ

کرتے تھے۔ ان کی روش کا محور یہ تھا کہ اصولِ دین میں اجتہاد سے کام لینے کا ہر شخص مکلف ہے شاید یہی باعث ہوا کہ یہ فرقہ بہت سے ذیلی فرقوں میں بٹ گیا۔ مثلاً

۱۔ واصلیہ[1] ۲۔ ہذیلیہ[2] ۳۔ نظامیہ[3] ۴۔ حائطیہ[4] ۵۔ بشریہ[5] ۶۔ معمریہ[6] ۷۔ مزداریہ[7] ۸۔ ثمامیہ[8] ۹۔ ہشامیہ[9] ۱۰۔ جاحظیہ[10] ۱۱۔ خیاطیہ[11] ۱۲۔ جبائیہ[12]

حدیث سے ناواقفیت

۲۔ دوسری بات ان میں یہ تھی کہ وہ اثباتِ عقائد میں عقل پر اعتماد رکھتے تھے تاہم قرآن سے بھی مدد لیتے تھے تاکہ جادۂ اعتدال سے ہٹنے نہ پائیں۔ حدیثِ پاک کو وہ زیادہ جانتے ہی نہ تھے اس لیے کہ نہ وہ عقائد میں حدیث سے حجت لاتے تھے نہ اس سے استدلال کرتے تھے۔

غیر اسلامی فنون سے استفادہ

۳۔ تیسری خصوصیت علومِ غیر سے استفادہ ہے ان کے زمانہ میں جن علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ دشمن کو پچھاڑنے اور دلیل کو مضبوط کرنے کے لیے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا، وہ لیا۔ وہ کلام کے میدان میں حریفوں سے لڑے اور انہیں چت کر دیا اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے تلے آ گیا جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عقلِ عربی سے ہم آہنگ خیال کر کے قبول کر لیا تھا کیونکہ ایسے لوگوں کو معتزلہ کے نظریات دینی روح۔ فکر نشر یہ باری (جو معتزلہ کے دماغوں پر بری طرح مسلط تھی) اور عقل کو غذا دینے والے افکارِ فلسفیہ کے جامع نظر آئے۔

اسی باعث معتزلہ میں ممتاز انشا پرداز، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفہ اور صاحبِ فہم

---

[1] واصل بن عطا کے پیرو تھے [2] یعنی اصحاب ابوالہذیل علاّف [3] اصحاب ابراہیم نظام [4] اصحاب احمد بن حائط [5] اصحاب بشر بن معتمر [6] اصحاب معمر بن عباد سلمی [7] اصحاب ہشام جس کی کنیت ابوموسیٰ اور لقب مزدار تھا [8] اصحاب ثمامہ بن اشرس نمری [9] اصحاب ہشام ابن عمرو الفوطی۔ [10] جاحظ کے پیرو [11] اصحاب ابوالحسین خیاط [12] اصحاب ابوعلی جبائی [13] ان فرقوں کی تفصیلی واقفیت مقالات الاسلامیین از امام ابوالحسن الاشعری، الملل والنحل از شہرستانی اور الفرق بین الفرق (امام ابومنصور بغدادی) وغیرہ سے معلوم کی جا سکتی ہے (ع۔ ح)

ادراک لوگوں کی بڑی تعداد موجود ہے۔

معتزلہ کی فصاحت و بلاغت

۴۔ معتزلہ کی چوتھی خصوصیت ان کی زبان آوری، شیریں بیانی اور قادر الکلامی تھی۔ ان میں ایسے لوگ تھے جو بلند آہنگ خطیب تھے۔ جدل و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک دینے کے تمام پہلوؤں سے باخبر تھے۔ دشمن کو پچھاڑ دینا ان کے معمولات میں داخل تھا۔ مثلاً واصل بن عطاء، فرقہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خطیب تھے ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچتی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور برجستہ گوئی میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے۔

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتا تھا۔ نہایت ذہین اور نکتہ رس، زبان کا فصیح ادیب اور شاعر تھا۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ جس کے بارے میں ایک صابی ثابت بن قرہ نے کہا تھا۔ "ابو عثمان جاحظ خطیب المسلمین، شیخ المتکلمین اور رئیس المتقدمین والمتاخرین تھا۔ جب بولتا تو بلاغت میں سحبان نظر آتا۔ مناظرہ میں نظام کا ہمسر تھا، وہ ادب کا شیخ اور عربوں کی زبان تھا۔ اس کی تصنیفات علم و ادب کے سرسبز و شاداب باغات ہیں اور اس کے خطوط پھل پھولوں سے لدی ہوئی ٹہنیاں جو اس سے بحث کرتا منہ کی کھاتا اور جو سامنے آتا عجز و نیاز بجا لاتا۔"

معتزلہ کے اعداء و مخالفین اور ان سے مجادلات

معتزلہ جن فرقوں سے برسرپیکار رہے ان میں روافض، ثنویہ، جہمیہ، تمام اہل بدعت اور فقہاء و محدثین تھے۔ کفار و زنادقہ اور جہمیہ وغیرہ کے ساتھ ان کے مجادلات کا پہلے ہم ذکر کرتے ہیں اس کے بعد فقہاء و محدثین سے ان کے مناظرات کا ذکر ہوگا۔

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور دوسرے اہل اہواء و بدعات بہت زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی ظاہر ہو جاتے اور کبھی اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اور پیراہن اسلام میں

ملبوس ہوکر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملتِ اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے لیکن اس چابک دستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا اور متدین حضرات تک اس کے اثر سے بچ نہ سکیں۔ یہ لوگ اسلام کے بدترین دشمن تھے اور اس کو سخت نقصان پہنچانے والے تھے۔ سازشی لڑائی کے ڈھنگ جانتے تھے اور دام ہمرنگ کے باعث کامیاب ہوتے تھے۔ ان حالات میں معتزلہ نے مقابلہ کی ٹھانی اور ہر اس میدان میں ان کو چت گرایا جس میں محاربۂ اسلام کی غرض سے وہ نکلے۔ چنانچہ واصل نے زنادقہ کے محاربہ کے لیے متعدد شہروں میں اپنے رفقاء اور شاگرد پھیلا دیئے اور خود بھی اسلام کی طرف سے دفاع کیا۔ اس نے مانویہ کے رد میں "ہزار مسئلہ" نامی ایک کتاب بھی لکھی۔ اس کام کو اس کے بعد جانشینوں نے بھی جاری رکھا۔ ان کا طریق بحث زوردار اور دلیل پر مبنی ہوتا تھا فصاحت و وضاحت جس کا جوہر تھا۔ علم میں مہارت و مزاولت سے مخاطب کو قائل کرنے کی ان میں قابلیت تھی جس کا اثر یہ تھا کہ معتزلہ کے یہ مخالف ان کو دیکھتے ہی تلوار میان میں ڈال لیتے اور سپر انداز ہو جاتے تھے۔ ایسے مخالف بھی تعداد میں کم نہ تھے جو مناظرہ و مجادلہ کے بعد مسلمان ہو جاتے۔ صرف ابوالہذیل علاف کے ہاتھ پر تین ہزار سے زائد مجوس و ثنویہ مشرف باسلام ہوئے جو نتیجہ تھا ابوالہذیل کی مناظرہ میں حذاقت و براعت اور موضوع بحث کی قوت کا نیز اس بات کا بھی کہ ان زنادقہ کی باتیں کمزور اور لوچ ہوتی تھیں۔

معتزلہ کے مناظروں کی ایک جھلک

اب ہم یہ بتانے کے لیے کہ معتزلہ کا طریقہ مناظرہ اور استدلال میں زور کیسا تھا بعض واقعات یہاں نقل کرتے ہیں۔ الانتصار میں ہے۔

"مانی مذہب والے سمجھتے تھے کہ صدق و کذب ایک دوسرے کی ضد ہیں صدق خیر ہے اسے نور نے پیدا کیا۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے ابراہیم نظام نے اس کے جواب میں کہا "یہ بتایئے کہ اگر کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟ مانویہ نے کہا "ظلمت" نظام کہنے لگا: "لیکن

اگر اس شخص کو جھوٹ بولنے کے بعد پچھتاوا ہوا اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا، کہنے والا کون ہے ؛ اس بات پر مانویہ پریشان ہو گئے اور کچھ سمجھ نہ پائے کہ کیا کہیں۔ پھر نظام نے کہا: "اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ مقولہ" وہ نور ہے جس نے کیا۔ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔" نور کا ہے تو یہ کذب ہے اس لیے کہ نور نے نہ بات کہی نہ اس سے اس کا صدور ممکن ہے۔ کذب تو شر ہے۔ بنا بریں نور سے صدورِ شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حامل صدق و کذب ہوئی اور یہ دونوں تمہارے نزدیک الگ الگ چیزیں ہیں۔ خیر الگ اور شر الگ[1]۔"

دیکھیے معتزلہ کا طریق بحث وجدل! کہ مخالف کا پیچھا کیسے کرتے تھے اور مناظر پر کس طرح سب راستے بند کر کے لاجواب کر دیتے تھے۔ روافض اور دوسرے فرقوں سے بھی ان کا طرزِ جدل و پیکار اسی قسم کا تھا۔

بایں ہمہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ جدل و پیکار کی اس حدّت کے باوجود معتزلہ اپنے زنادقہ دشمنوں سے سلوک بہت اچھا کرتے تھے اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیے۔ کہ ان کی فراخدلی مخالفینِ دین تک کے ساتھ محبت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہِ ہدایت دکھا دیتا ہے۔

فقہاء و محدثین سے معتزلہ کے مجادلات

نفسیات کا اصول ہے کہ متقارب العقیدہ لوگوں میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان کا مناظرہ سخت اور جھگڑا انگیز ہوتا ہے[2]۔ معتزلہ اور فقہاء کے مابین جو اختلاف تھا وہ

---

[1] ص ۳۰۔ "مانویہ" مجوس کا ایک فرقہ ہے مانی حکیم کی طرف منسوب ثنویہ کی ایک شاخ جو نور و ظلمت کا الگ الگ خالق مانتے تھے (الملل ص ۷۲۔ ۸۳ ج ۲ مع حاشیہ)۔ (ع۔ ح)

[2] دیکھیے گستاف بولون کی کتاب الآراء والمعتقدات (مصنف)

اسی قسم کا تھا۔ غیر معمولی نوعیت کا نہ تھا[1] گو یہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے درمیان پیکار و نزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید تھا۔ مناظروں میں الزام بازی کا بازار گرم ہو گیا تھا۔ دوسرے اسباب کے علاوہ شاید اس کا سبب یہ بھی ہو کہ فقہاء اور محدثین قرآن و سنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ ان کے نزدیک عقل کا کام نصوصِ قرآن حکیم اور حدیث صحیح رسول کریم کا فہم ہے۔ اس کے سوا دوسرے کسی طرح سے دین کی معرفت حاصل کرنے کو گمراہی اور کجروی سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثباتِ عقائد میں قیاسات عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو جائز ضرور سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہوں بلکہ اس کی تائید کرتے ہوں[2]

لہٰذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ کو اسلامی عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لاتے تھے بخلاف اس کے فقہاء عقلی قیاسات سے دور رہتے اور نص پر وقوف کرتے تھے کہ مبادا قدم گمراہی کی طرف پھسل جائیں۔ اور اوہام کی خطرناکیوں سے دوچار ہوں۔ اس لیے کہ عقل مغرور ہوتی ہے دھوکا دیتی ہے، پھر غلط راستہ پر ڈال دیتی ہے۔

معتزلہ اور فقہاء و محدثین کی نوعیتِ اختلاف

غرضیکہ بہت سی جزئیات میں دونوں کے مابین اختلاف چل رہا تھا لیکن بنیادی عقائد میں نہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ معتزلہ، فقہاء و محدثین کی تکفیر نہیں کرتے تھے، ادھر فقہاء و محدثین بھی معتزلہ کو کافر نہیں بلکہ بدعتی ہی قرار دیتے تھے لہٰذا ان کے آپس کے مجادلات جو تھے وہ اس وجہ سے تھے کہ عقل کا استعمال دونوں کا الگ الگ طریقہ سے تھا۔ مثال کے طور پر خلقِ قرآن کے مسئلہ میں ان کے جدال و بحث کو پڑھئے، معتزلی ہے کہ عقلی قیاسات کے پیچھے بے تحاشا دوڑ رہا ہے بس اس کے سامنے محض "تنزیہ"

---

[1] لیکن بیرونی اعتبار سے (ع۔ح) [2] کیا تاویلات کے ذریعے نصوص کو اپنے نظریات کے مطابق نہ بناتے تھے، علامہ زمخشری معتدل معتزلی خیال کیے جاتے ہیں، ان کی تفسیر کشاف نے نصوص قرآنیہ سے جو سلوک کیا ہے اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دوسرے معتزلیوں کا کیا رویہ ہوگا! (ع۔ح)

ہے۔ دوسری طرف فقیہ اور محدث تھے کہ توقف فرماتے تھے، احتیاط کو ہر قدم پر ملحوظ رکھتے تھے جو بات کتاب وسنت کے نصوص سے ثابت نہ ہو اس پر کان ہی نہ دھرتے تھے[1]

آپ معلوم کر چکے ہیں کہ امت کی اکثریت اس بارے میں فقہا و محدثین کی ہم نوا تھی جیسا کہ اوپر کسی جگہ گزر چکا ہے۔

معتزلہ سے منقول مجادلات عباسی دورِ خلافت واقعی مناظرہ بازی کا دور تھا۔ وہ فصاحت و بلاغت اور قوتِ بیانی کا ایک وسیع میدان نظر آتا ہے جس میں دربارۂ مباحث عقائد میدان مناظرات کے سپاہی معتزلہ ہی تھے۔

مناظروں کی مجالس بکثرت منعقد ہوتی تھیں۔ امراء کے درباروں یا مساجد یا کوئی اس شغل کے لیے موزوں و مناسب جگہ، وہاں مناظرے ہوتے تھے لیکن ہم تک پہنچنے والے مناظرات کی تعداد بہت کم ہے جس کا سبب شاید یہ ہو کہ عصرِ متوکل اور اس کے بعد معتزلہ عتاب کی زد میں آ گئے، امتِ مسلمہ ان کو ناپسند کرتی تھی لہٰذا معتزلہ کے بہت سے آثار ضائع اور اکثر مناظرے فنا کی نذر ہو گئے تاہم جو کچھ بچا کھچا حصہ رہ گیا ہے اس سے ان کی قوتِ مناظرہ کا بہرحال اندازہ ہو جاتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ کی قوم واقعی جھگڑالو تھی۔

---

[1] گذشتہ حواشی سے اندازہ ہو سکے گا کہ یہ تبصرہ واقعات کے مطابق نہیں (ع۔ح)

حصّہ دوم

حیات امام ابو حنیفہؒ

حضرت امامؒ کی فقہ اور انکے نظریات و افکار

(۱۶)

امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء اور آپؒ کی فقہ

کتاب کے اس حصہ میں ہم دو امور سے بحث کریں گے۔

۱۔ اعتقادی اور سیاسی مسائل میں آپ کے افکار و آراء جن میں اس دور کے اکثر علماء مشغول تھے۔

۲۔ آپ کی فقہ۔

قسم اول میں ان امور سے بحث ہو گی۔

(۱) خلافت کے متعلق آپ کی کیا رائے تھی؟

(۲) خلیفہ کون ہو سکتا ہے؟

(۳) خلیفہ کے شرائط کیا ہیں؟

(۴) بیعت کس بنیاد پر کی جا سکتی ہے؟

(۵) ایمان اور مرتکب ذنوب کے بارے میں آپ کی رائے۔

(۶) افعال العباد اور تقدیر سے ان کا رابطہ، نیز مسئلہ تقدیر جو اس دور میں بڑی شہرت کا حامل تھا۔

(۷) اجتماعیات اور اخلاقیات سے متعلق آپ کے افکار و نظریات۔

(۱۷)

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے سیاسی افکار

اب تک مناقب وتاریخ کی جو کتابیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے سیاسی افکار ہمیں یک جا نہیں مل سکے اس لیے بڑی ورق گردانی کی ضرورت پیش آئی۔ اور ادھر ادھر منتشر اخبار و آثار سے آپ کے سیاسی افکار کو تلاش کر کے ایک مرتب و منظم صورت میں پیش کرنا پڑا۔

آپ کی داستانِ حیات کے تذکرہ میں ہم نے جو واقعات بیان کئے ان سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ اول یہ کہ آپ کا طبعی رجحان و میلان حضرت علیؓ کی اس اولاد کی جانب تھا جو حضرت فاطمہؓ کے بطن اطہر سے تھے اور یہی میلان آپ کے ابتلا کا سبب ہوا۔ اور ابتلا بھی ایسا شدید کہ آپ کے شہید ہونے میں تھوڑی ہی کسر رہ گئی۔

۲۔ دوسرا یہ کہ جن علویوں نے اموی یا عباسی دور میں خروج کیا تھا آپ نے اس میں عملی شرکت نہیں کی۔ بلکہ آپ ایک مفتی کی حیثیت سے اپنے حلقۂ درس و افتاء میں صرف ترغیب و تثبیط پر اکتفا فرماتے تھے۔ چنانچہ حسن بن قحطبہ کے معاملہ میں یہی ہوا آپ فتویٰ صادر کرنے میں اس بے باک مفتی کے منصب سے تجاوز نہ فرماتے تھے جو مسئلہ دریافت کئے جانے پر اپنے ضمیر کی ترجمانی کرتے ہوئے سچا فتویٰ دیتا ہے اور اس ضمن میں کسی کے اثر ورسوخ یا شوکت و دبدبہ سے بالکل متاثر نہیں ہوتا بنا بریں یہ

کہنا کسی حد تک درست ہے کہ ابو حنیفہؒ شیعہ کی جانب مائل تھے[1]

لیکن سوال یہ ہے کہ اس میلان کے حدود و قیود کیا تھے؟ آپ کس شیعہ فرقے سے زیادہ لگاؤ رکھتے تھے؟

اس مقام پر ہم ان سوالات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ میں اس نوع کا تشیع نہیں پایا جاتا تھا جس سے آدمی فرطِ تعصب کی بنا پر صحابہؓ کے فضائل اور ان کی ترتیب مدارج سے آنکھیں موند لیتا ہے۔ بلکہ آلِ علیؓ کی طرف مائل ہونے کے باوجود آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کو صفِ اوّل میں جگہ دیتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ کے تقویٰ و طہارت اور ان کے اخلاق و اوصاف کے آپ بڑے مداح تھے اپنی سخاوت اور تجارت میں بھی آپ حضرت ابو بکرؓ کے نقشِ قدم پر چلنے کی کوشش کرتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ نے اگر مکہ میں بزازی کی دوکان کھولی تھی تو امام ابو حنیفہؒ نے کوفہ میں کپڑے کا کاروبار شروع کیا۔[2] امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حضرت عمرؓ کا درجہ حضرت ابو بکرؓ کے بعد تھا البتہ حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر درجہ کے اعتبار سے مقدم نہیں سمجھتے تھے۔ اسی لیے ابن عبد البر الانتقاء میں لکھتے ہیں "ابو حنیفہ، ابو بکرؓ و عمرؓ کو افضل قرار دیتے تھے اور علیؓ و عثمانؓ کی خلافت کے قائل تھے"[3]

امام ابو حنیفہؒ کے بیٹے حمادؒ[4] اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا "علیؓ ہمیں عثمانؓ سے زیادہ عزیز ہیں"[5]

---

[1] یہ تعبیر صحیح نہیں امام صاحب کے خیال میں جو مستبد حکام تھے ان کے خلاف کسی تشدد کی شکار تحریک سے ہمدردی کے اظہار یا محتاط تعاون کو مذہب شیعہ کی طرف میلان نہیں کہا جا سکتا۔ دونوں چیزیں مختلف ہیں (ع۔ح) [2] المناقب از موفق مکی ص ۹۲ ج ا [3] الانتقاء ص ۱۶۳ (ع۔ح) [4] محولہ کتاب میں تو یعقوب، امام ابو حنیفہؒ سے راوی ہیں اور امام صاحبؒ اپنے استاد حماد سے روایت کرتے ہیں (ع۔ح) [5] المناقب (مکی) ص ۸۴ جلد ۲ لیکن یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا نہیں بلکہ ابراہیم نخعی کا ہے لفظ یہ ہیں۔ یعقوب بن شعیب عن ابی حنیفہ عن حماد قال قال ابراھیم۔ اور مناقب کردری (ص ۱۳۸ ج ا) میں حضرت عثمانؓ کو فضیلت کے تیسرے درجہ میں ذکر کر کے لکھا ہے۔ وھوالاصح فی مذھب الامام (حنفی مذہب کا صحیح قول یہی ہے) ہاں امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے جس کا ذکر مصنف نے کیا ہے۔ (باقی بر صفحہ ۲۹۲)

البتہ حضرت علیؓ کو ترجیح دینے کے باوصف آپ ان کو سب و شتم کرنے والے گروہ سے بھی نہ تھے بلکہ ان کے لیے دعائے رحمت فرماتے یہاں تک کہ آپ کے حلقۂ درس کے بعض فیض یافتہ حضرات کو کہنا پڑا: ہم نے ابوحنیفہؒ کے سوا کسی کو حضرت عثمانؓ کے لیے دعائے رحمت کرتے نہیں سنا۔

خلاصہ کلام یہ کہ آپ نے اسلاف کو برا بھلا کہنا کبھی جائز نہ سمجھا اور نہ کسی کے حق میں یہ رویہ اختیار کیا۔

مکۂ معظمہ میں جب آپ کی ملاقات عطاءؒ بن ابی رباح سے ہوئی اور انہوں نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا "آپ اس بستی کے رہنے والے ہیں جنہوں نے دینِ اسلام کو پارہ پارہ کر دیا اور مختلف فرقوں میں بٹ گئے"

پھر آپ سے پوچھا کہ آپ کا تعلق کس فرقہ سے ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا "میں اس گروہ سے وابستہ ہوں جو نہ سلف کو گالی دیتا۔ نہ گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر کرتا ہے اور تقدیر پر ایمان رکھتا ہے"

واقعات اس امر کے آئینہ دار ہیں۔ آپ کی دلی آرزو تھی کہ حُبِّ اہلِ بیت کا دم بھرنے والے ابوبکرؓ و عمرؓ سے کفِ لسان کریں اور ان کی شان میں گستاخی کرنے سے کنارہ کش ہو جائیں اس ضمن میں یہ واقعہ قابلِ ملاحظہ ہے۔

موفق مکّی کی المناقب میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا "میں مدینہ آیا تو ابوجعفر محمد بن علی کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بولے "اے عراقی! ہمارے یہاں نہ بیٹھیے" مگر میں بیٹھا رہا اور دریافت کیا" ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا ارشاد ہے" ؟ وہ بولے ۔"خدا ان پر رحم فرمائے" میں نے کہا "عراقی لوگ تو کہتے ہیں کہ آپ ابوبکرؓ و عمرؓ سے اظہارِ برأت کرتے ہیں" ابوجعفر کہنے لگے۔

(بقیہ از صفحہ ۲۹۲) لیکن خود علمائے حنفیہ کے نزدیک وہ ضعیف روایت ہے۔ دیکھیے شرح الطحاویۃ (ص ۴۱۲) شرح فقہ اکبر ملا علی قاریؒ (ص ۱۷۹) نیز اس شرح عقائد (ص ۲۶۱ طبع میرٹھ وغیرہ۔ علاوہ ازیں اس میں لفظ "أحبّ ہے" "أفضل نہیں (ا ر ح)

"معاذ اللہ! رب کعبہ کی قسم بالکل جھوٹ! کیا آپ کو نہیں معلوم کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثوم بنت فاطمہؓ کا نکاح حضرت عمرؓ بن خطاب سے کر دیا تھا اور آپ کو کچھ معلوم ہے وہ کون تھیں؟

ان کی نانی اہل جنت کی عورتوں کی سردار خدیجۃ الکبریٰؓ تھیں اور ان کے نانا خاتم الانبیا، سیّد المرسلین تھے۔ ان کی والدہ خواتین عالم کی سردار حضرت فاطمہؓ تھیں ان کے بھائی نوجوانان جنت کے سردار حسنؓ اور حسینؓ تھے۔ ان کے والد صاحب اوصاف جمیلہ علیؓ بن ابی طالب تھے۔

اگر حضرت عمرؓ ام کلثومؓ کے شایانِ شان نہ ہوتے تو ان کے نکاح میں انھیں کیسے دے دیا جاتا؟"

امام ابوحنیفہؒ نے کہا۔

"بہتر ہوگا کہ آپ اہلِ عراق کو یہ سب باتیں لکھ دیں اور جو خیالات آپ کے متعلق مشہور ہیں ان کی تکذیب کا اعلان فرمائیں"

ابوجعفر کہنے لگا۔

"اہل عراق نوشت کو تسلیم نہیں کرتے۔ آپ اپنی طرف ہی دیکھئے۔ میں نے واضح الفاظ میں کہا تھا یہاں نہ بیٹھئے لیکن آپ نے ایک نہ سنی۔ اندازہ لگائیے! بھلا وہ نوشت پر کیسے عمل کریں گے۔[1]"

امام ابوحنیفہؒ اور امامیہ کے مشہور امام حضرت محمد باقرؒ کے مابین پیش آمدہ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ شیعہ اہل بیت کو ان آلودگیوں سے پاک کرنا چاہتے تھے جن سے ان کا دامن ملوث ہو چکا تھا اور ان میں بدترین برائی سبِ شیخین تھی جس کے تصور سے آپ کی روح لرز جاتی تھی۔

حضرت علیؓ سب لڑائیوں میں حق بجانب تھے

امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں حضرت علیؓ نے جو لڑائیاں لڑیں ان سب میں

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۶۵ ج ۲

حق و صواب حضرت علیؓ کی جانب تھا۔ حضرت علیؓ کے مخالفین کی کوئی تاویل ان کی نگاہ میں قابلِ تسلیم نہ تھی جیسے ان کو برا بھلا کہنے کے لیے کوئی وجہ جواز نہ تھی۔

آپ کا قول تھا۔

"حضرت علیؓ جس کے خلاف بھی نبرد آزما ہوئے حق ہمیشہ آپ کی جانب رہا[۱]"

نیز حضرت علیؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے مابین جو کچھ وقوع میں آیا اس کے بارہ میں امام صاحبؒ نے فرمایا ہے۔

"بلاشبہ امیر المومنین علیؓ نے اس وقت ان دونوں سے لڑائی لڑی تھی جب کہ انھوں نے بیعت کے بعد ان کی مخالفت کی۔"

امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ یوم جمل کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں تو انھوں نے کہا "حضرت علیؓ کا رویہ اس میں مبنی بر انصاف تھا۔ وہ سب مسلمانوں سے زیادہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اہل بغی و فساد سے حرب و پیکار کے بارے میں اسلامی لائحہ عمل کیا ہے[۲]؟"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ حق گوئی میں جری و بے باک تھے۔ لیکن مخالفین کی مذمت کرنا بھی انھیں مرغوب نہ تھا اور ان کی دور از کار تاویلات بھی ان کے نزدیک کوئی وزن نہ رکھتی تھیں۔

جب حضرت علیؓ کے مخالف صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی یہ رائے ہے تو اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آپ سابق و لاحق اموی خلفاء کی خلافت کے قائل کب ہوتے والے تھے؟ ان اموی خلفاء کے بارے میں جو آپ کے ہم عصر رہ چکے تھے آپ کی رائے کسی شک و شبہ سے بالا ہے۔

ان کے پیش رووں کے بارے میں بھی منطقی نتیجہ نکالنے سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔

ان عقلی قیاسات سے قطع نظر اب ہم آپ کے ان اقوال و اعمال کا رخ کرتے ہیں

---

[۱] ایضاً ص ۸۳ ج ۲ [۲] المناقب للمکی ص ۸۴ ج ۲

جو کسی قسم کے شک وریب سے بالا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جب زید بن علیؒ نے ہشام بن عبدالملک پر خروج کیا تو آپ ان کو مدد دیتے رہے اور جب آپ سے ان کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے واضح طور پر فرمایا "زید کا خروج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خروجِ بدر سے ملتا جلتا ہے۔"

آپ نے ان کے جیش کی مالی مدد بھی کی۔ البتہ آپ حضرت زیدؒ کے اعوان وانصار پر بھروسہ نہیں کرتے تھے اسی لیے ان کے ساتھ جہاد میں عملی شرکت کرنے سے بایں الفاظ معذرت کا اظہار کیا" اگر مجھے یقین ہوتا کہ لوگ بروقت آپ کا ساتھ چھوڑ نہ دیں گے اور ان کی اعانت میں ثابت قدم رہیں گے تو میں آپ کے ساتھ جہاد میں شرکت کرتا کیونکہ آپ امام (امیر المومنین) برحق ہیں۔"

خلفاء عباسیہ کے بارے میں آپ کی رائے

جب علویوں اور عباسیوں میں ٹھن گئی تو ان کے بارے میں بھی آپ کا موقف وہی تھا جو امویوں کے بارے میں تھا جب ابراہیم نے منصور کے خلاف خروج کیا تو آپ کا میلان اس کی جانب تھا اور جب منصور کے بعض سپہ سالاروں نے ابراہیم کے خلاف لڑنے کا فتویٰ پوچھا تو آپ نے انہیں اجازت تو نہ دی مگر ابراہیم کے معاونین کو آمادۂ خروج ضرور کرتے رہے۔

مناقب کی میں ابراہیم بن سوید سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں ابو حنیفہؒ میرے نزدیک قابلِ احترام تھے اور ان دنوں ابراہیم بن عبداللہ کے خروج کا واقعہ درپیش تھا۔ میں نے پوچھا کہ ایک مرتبہ فریضۂ حج بجالانے کے بعد آپ کے نزدیک ابراہیم کی مدد کرنا زیادہ پسندیدہ ہے یا دوبارہ حج بیت اللہ کو جانا؟ آپ نے فرمایا "فریضہ حج بجالانے کے بعد غزوہ میں شرکت پچاس حج سے بہتر ہے۔"

ابراہیم کے خروج کے ایام میں ایک عورت امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی۔ میرا لڑکا ابراہیم کی مدد کو جانا چاہتا ہے اور میں اسے روک رہی ہوں[1] فرمایا:

[1] المناقب للمکی ص ۸۴ جلد ۲

"اسے مت روک"

حماد بن اعین کا بیان ہے۔ ابو حنیفہؒ لوگوں کو ابراہیم کی مدد پر ابھارتے تھے اور ان کی پیروی کا حکم دیتے تھے۔ آپ کی مجلس میں محمد بن عبداللہ بن حسن کا ذکر کیا گیا تو بے ساختہ آپ کے آنسو جاری ہو گئے[1]

علویہ سے آپ کے علمی روابط اہل بیت کی طرف آپ کا صرف سیاسی میلان ہی نہ تھا بلکہ ان سے علمی تعلق بھی رکھتے تھے اور شاید آپ کے سیاسی میلان کی وجہ بھی علویوں سے آپ کے علمی روابط ہوں۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت زیدؒ سے آپ کا علمی رابطہ تھا۔ اور وہ آپ کے اساتذہ میں شمار ہوتے تھے۔

اسی طرح محمد نفس زکیہ اور ابراہیم (شہیدین) کے والد عبداللہ بن حسن سے بھی آپ کا رابطہ تھا چنانچہ ان کا بھی آپ کے شیوخ میں شمار ہوتا ہے۔

آپ محمد باقرؒ اور جعفر صادقؒ سے روایت کر چکے ہیں جیسا کہ مسند ابی حنیفہ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔

ابو یوسف کتاب الآثار میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہ ابو جعفر محمد بن علی سے اور ابو جعفر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نماز عشاء اور فجر کے مابین آٹھ رکعت اور تین وتر پڑھتے تھے۔ پھر فجر کی دو سنتیں پڑھتے۔[2]

دیکھیے! امام ابو حنیفہؒ ابو جعفر محمد باقرؒ سے ایک منقطع روایت بیان کرتے ہیں جس میں پوری سند مذکور نہیں۔ ظاہر ہے کہ امام ایسی روایت اسی شخص سے قبول کر سکتے تھے جو اعتماد و ثقاہت کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں کیونکہ یہ ایک معمولی روایت کا اخذ و سماع نہیں بلکہ ایک علمی و دینی مسئلہ کا تلقی و استفادہ ہے۔

کتاب الآثار میں حضرت جعفرؒ سے مناسک حج کے بارے میں بھی ایک روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک آدمی ان کے یہاں آیا اور کہنے لگا میں نے طواف کے سوا تمام احکام حج ادا کر لیے پھر بیوی سے مجامعت کا ارتکاب کیا اب فرمائیے کیا ارشاد

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۲، ج ۲ [2] کتاب الآثار ص ۴۴

ہے"؛ ابن عمرؓ نے فرمایا" باقی ماندہ احکام حج ادا کیجئے۔ کفارہ کے طور پر ایک جانور ذبح کریں اور حج آئندہ آپ کے ذمہ رہا" راوی کا بیان ہے سائل دوبارہ آیا اور کہا کہ "میں بہت دور دراز سے حج کے لیے آیا ہوں"؛ ابن عمرؓ نے سابقہ قول کو پھر دہرا دیا۔[1]

نوعیت "تشیع" امام صاحبؒ مقدمات بالا سے بلاریب ثابت ہوتا ہے کہ آپ میں تشیع پایا جاتا تھا اور آپ اپنے سیاسی آراء و افکار میں شیعہ کی جانب مائل تھے[2] لیکن آپ کے احوال و اخبار کا مطالعہ کرنے سے دو امور ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱- پہلا یہ کہ اہل بیت کی طرفداری کا یہ مطلب نہ تھا کہ آپ دوسرے شیوخ و اساتذہ سے اکتساب علم نہ کرتے یا ان سے سوئے ظن رکھتے۔[3] بلکہ آپ کے علمی روابط اپنے تمام معاصرین سے تھے وہ اہل السنۃ والجماعت سے ہوں یا نہ ہوں، اور آپ کے اکثر اساتذہ جن سے آپ متاثر تھے کسی سیاسی دھڑے سے وابستہ نہ تھے۔

۲- دوسرا یہ کہ شیعہ فرقوں میں سے کسی کی طرف آپ کا انتساب نہیں کیا گیا حالانکہ آپ کا حضرت زید کے ساتھ اچھا خاصہ تعلق تھا چنانچہ آپ زیدیہ کے امام سے ملے۔ امامیہ اور کیسانیہ فرقوں کے ائمہ سے بھی آپ کے مراسم رہے لیکن کسی فرقہ کی جانب منسوب نہ ہوئے گویا آپ اہل بیت کے ان حامیوں میں سے تھے جنہوں نے اپنی حریت و نظر و فکر کو قائم رکھا اور کسی فرقہ کی حدود و قیود میں محصور ہونا پسند نہ کیا باوجودیکہ آپ کسی مخصوص شیعہ فرقے کی جانب منسوب نہ ہوئے۔ آپ کے آراء و افکار بڑی حد تک زیدیہ سے ملتے جلتے تھے۔ چنانچہ آپ شیخینؓ کی خلافت کو صحیح سمجھتے تھے اور اس کے قائل نہ تھے کہ "امام" کے متعلق آنحضرتؐ نے کوئی خاص وصیت کی تھی اور ظاہر ہے کہ یہ سب زیدیہ کے عقائد ہیں اور ایسا ہونا کچھ بعید از

---

[1] کتاب الآثار ص ۱۲۴ [2] یعنی سیاسی طور پر وقت کی حکومت کے مقابلہ میں علویوں سے ہمدردی اور تعاون کی حد تک (ع۔ ح) [3] اور نہ یہ مطلب تھا کہ صحابہ کرامؓ اور "اہل بیت" کو دو الگ الگ فریق سمجھ کر آخرالذکر کی طرفداری کرتے تھے جیسا کہ بعد میں آنے والے حضرات شیعہ کرتے رہے ہیں۔ (ع۔ ح)

قیاس بھی نہیں کیونکہ شیعہ میں ایک زیدیہ فرقہ ہی ایسا ہے جو جماعتِ مسلمین کے بہت قریب ہے۔

انتخابِ خلیفہ کا طریق امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں مندرجہ بالا بیانات سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اپنے دور کے حکام عمال کے بارے میں شیعی زاویۂ نگاہ رکھتے تھے یعنی خلافت کو حضرت علیؓ کی فاطمی اولاد کا حق سمجھتے تھے اور یہ رائے رکھتے تھے کہ آپ کے معاصر خلفاء نے فاطمیوں کا یہ حق غصب کیا ہے لہٰذا اس غصب کی وجہ سے وہ ظالم ٹھہرے ہیں[1]

لیکن سوال یہ ہے کہ خلافت کا استحقاق رکھنے والوں میں سے ایک خلیفہ کیسے چنا جائے؟

---

[1] یہ ایسا دعویٰ ہے جس پر تاریخ سے کوئی ٹھوس دلیل پیش کرنی چاہیئے تھی مگر جناب مصنف نے حضرت امامؒ سے ایسی کوئی تصریح نقل نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ "خروجِ علویہ" کی تائید و نصرت کی وجہ اولادِ علیؓ کا استحقاقِ خلافت تھی۔ یہاں تک تو درست ہے کہ حضرت امامؒ کو ایک اموی خلیفہ کے خلاف زید بن علیؓ کے خروج، یا منصور عباسی کے عہد میں بعض علویوں کے خروج سے دلی ہمدردی تھی لیکن اس سلسلے کے سارے واقعات کو سامنے رکھا جائے تو اس کی زیادہ وجہ امویوں اور عباسیوں کے وہ لرزہ خیز مظالم تھے جو بیچارے علویوں پر توڑے جا رہے تھے۔ پھر حضرت زیدؒ وغیرہ خاندانِ علویہ سے حضرت امام کے علمی تعلقات بھی تھے اس کی اور وجوہ بھی ہو سکتی ہیں لیکن "استحقاقِ خلافتِ فاطمیہ" کی وجہ کا ——— سراغ نہیں ملتا — علامہ شبلی مرحوم کی مندرجہ ذیل رائے بھی قابلِ ملاحظہ ہے جو ہشام بن عبدالملک کی حکومت اور اس کے دور میں ربیع بن علی کے خروج کے سلسلے میں انہوں نے ظاہر کی ہے۔ "اس حالت میں اگر ہشام کی حکومت نہایت امن و امان کی تھی) امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت کی کوئی وجہ نہ تھی، زید بن علی سادات میں صاحبِ ادعا شخص تھے۔ بے شک ان کو بغاوت کرنی ضرور تھی کیونکہ بخیال ان کے خلافت ان کا خاص حق تھا۔ غالباً اس غلط فہمی کا منشاء یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا خاندان اہلِ بیت کے ساتھ ایک خاص ارادت رکھتا تھا۔ کوفہ کی ہوا میں ایک مدت تک شیعہ پن کا اثر تھا ان اتفاقی واقعات نے امام ابو حنیفہؒ کی نسبت یہ گمان پیدا کر دیا ورنہ تاریخی شہادتیں بالکل اس کے خلاف ہیں۔"

(سیرۃ النعمان ص ۵۰ ج ا طبع مجتبائی دہلی ۱۹۱۲ء) ع - ح

ہم امام ابوحنیفہؒ کے اقوال سے اس سوال کا جواب ڈھونڈھنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس سلسلہ میں آپ کی ایک عبارت ملتی ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ زمام خلافت ہاتھ میں لینے سے پہلے خلیفہ کا انتخاب عمومی ہونا چاہیئے اور سب لوگوں کو اس میں شرکت کا موقع دینا چاہیئے۔

چنانچہ ربیع بن یونس جو خلیفہ منصور کا حاجب تھا بیان کرتا ہے کہ ایک مرتبہ منصور نے امام مالکؒ، ابن ابی ذوئبؒ اور ابوحنیفہؒ کو بلا کر اپنی خلافت کے بارے میں پوچھا۔ امام مالکؒ نے نرم جواب دیا۔ ابن ابی ذوئب نے ذرا سخت بات کہی۔

امام ابوحنیفہؒ بولے۔

"دین کے متعلق فتویٰ دریافت کرنے والے کو اظہار ناراضگی نہیں کرنا چاہیئے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے ہمیں رضاء خداوندی کے لیے جمع نہیں کیا بلکہ آپ لوگوں کو بتانا چاہتے ہیں کہ یہ تینوں اہلِ علم میرے حسبِ مرضی فتویٰ دیتے ہیں۔ خواہ ڈر کے مارے ہی کیوں نہ ہو۔

آپ خلیفہ تو بن گئے مگر آپ کی خلافت پر دو صاحبِ فتویٰ عالم بھی جمع نہیں ہوئے حالانکہ خلافت مومنین کے اجتماع و مشورہ سے قائم ہوتی ہے۔"

اس عبارت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ آپ کے نزدیک خلافت کی تکمیل مسلمانوں کے انتخاب سے ہوتی ہے اور اس کے لیے بیعتِ کاملہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ آپ کے نزدیک خلافت کا انعقاد خلیفہ سابق کی وصیت سے نہیں ہو سکتا۔ وہ شخص بھی خلیفہ کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتا جو جبراً اپنے آپ کو لوگوں پر ٹھونس دے۔ گو لوگ اس کی خلافت پر آخر میں راضی ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اصلی خلافت وہ ہے جو عوام کے آزادانہ انتخاب سے عنانِ خلافت سنبھالنے سے قبل انعقاد پذیر ہو۔

لہ المناقب ابن البزازی ص ۱۶ جلد ۲

(۱۸)

۲۔ امام صاحب کے کلامی نظریات

آپ کی داستانِ حیات ذکر کرتے ہوئے ہم بتا چکے ہیں کہ آپ ان افکار و مسائل کے سمندر میں غوطہ زن رہ چکے ہیں۔ جو آپ کے معاصر فرقوں کا مرکز و محور تھے۔ آپ نے جدل و مناظرہ سے بھی کام لیا اور اس کی خاطر سفر ہائے دور دراز کی تکالیف بھی اٹھائیں بلکہ یوں کہئے کہ آپ کی علمی زندگی کا آغاز اسی سے ہوا۔ بعد میں فقہ کی طرف توجہ کی اور بلا ریب اہل الرائے کے امام قرار پائے لیکن اس کے بعد بھی جب علم و فضل اور دین و مذہب آپ سے جدل و بحث کا تقاضا کرتے تو آپ ایسا کرنے میں حرج نہ سمجھتے تھے۔ لہٰذا آپ سے ان معرکۃ آلارا مسائل کے بارے میں جن میں اس دور کے متکلمین مشغول بحث و جدل تھے جو نظریات منقول ہیں وہ یہ ہیں۔ ایمان کی حقیقت، مرتکبِ کبیرہ کا حکم، مسئلہ تقدیر، مسئلہ جبر و اختیار، ارادۂ انسانی۔

ان مسائل میں امام صاحبؒ کے نظریات دو طریقوں سے ہم تک پہنچے ہیں۔

۱۔ بکھری ہوئی مختلف قسم کی قوی اور ضعیف روایات جن کی صحت و سقم میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ بعض وہ کتابیں جو آپ کی طرف منسوب ہیں ان میں سے اولین کتاب الفقہ الاکبر ہے۔ ابن الندیم لکھتے ہیں۔

"امام ابو حنیفہؒ چار کتابوں کے مصنف تھے۔ الفقہ الاکبر، العالم والمتعلم، عثمان بتی کے نام ایک مکتوب جس کا موضوع ایمان اور عمل کا باہمی تعلق۔ کتاب الرد علی القدریہ۔[1]

---

[1] الفہرست ص ۲۸۵ (ع۔ح)

ان چاروں کتب کا موضوع علم عقائد اور کلام ہے۔

ان کتب میں سے الفقہ الاکبر خصوصی طور سے متقدمین کی توجہ کا مرکز قرار پائی۔ یہ چند اوراق پر مشتمل ایک مختصر رسالہ ہے جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکا ہے۔ یہ متعدد طرق سے روایت کیا گیا ہے مثلاً

۱۔ حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے۔ علی قاریؒ نے اس کی شرح لکھی ہے[1]

۲۔ ابو مطیع بلخی کی روایت سے۔ اس کو الفقہ الابسط کہتے ہیں[2] ابو اللیث سمرقندی اور عطاء بن علی جوزجانی نے اس کی شرح تحریر کی۔ ان کے علاوہ کچھ اور روایات اور شروح بھی موجود ہیں۔

ایک شرح کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی کی طرف بھی کی جاتی ہے۔ مگر یہ نسبت محل نظر و تامل ہے۔ کیونکہ شارح، اشاعرہ کے موافق و مخالف دونوں طرح احتجاج کرتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابو الحسن اشعری سے متاخر ہے۔ حالانکہ امام ابو منصور ماتریدی اور امام ابو الحسن اشعریؒ دونوں آپس میں معاصر تھے، ماتریدی ۳۳۲ھ میں فوت ہوئے اور امام اشعری کا سن وفات ۳۲۳ھ یا ۳۲۴ھ ہے۔

فقہ اکبر کی نسبت ابو حنیفہؒ کی طرف کہاں تک درست ہے

واضح رہے کہ علماء کے نزدیک فقہ اکبر کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی جانب محل نظر و تامل ہے۔ اس پر علماء کبھی متفق نہ ہو سکے اور نہ کسی نے اتفاق کا آج تک دعوٰی کیا یہاں تک کہ آپ کے سرگرم حامی اور آپ کے آثار و کتب کی زبردست آرزو رکھنے والے بھی اس کا کوئی واضح ثبوت پیش نہ کر سکے۔

علامہ البزازی المناقب میں فقہ اکبر اور العالم والمتعلم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر دریافت کیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ تو کسی کتاب کے مصنف نہ تھے؟ تو میں اس کا

---

[1] تانیب الخطیب از کوثری حنفی ص ۴، (ع۔ح) [2] غالباً تانیب سے ماخوذ ہے لیکن الجواہر المضیئہ فی طبقات الحنفیہ ص ۲۶۵ ج ۲ اور الفوائد البہیہ ص ۴۲ میں الفقہ الاکبر کا راوی ابو مطیع بلخی کو بتایا گیا ہے۔ ابو مطیع کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو لسان المیزان ص ۳۴۴۔۳۴۶ ج ۲ (ع۔ح)

یہ جواب دوں گا کہ یہ معتزلہ کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ علم کلام میں ابوحنیفہؒ کی کوئی تصنیف ہی نہیں ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فقہ اکبر اور العالم والمتعلم کے انتساب کی نفی کر دی جائے اور برملا کہا جائے کہ یہ دونوں کتب آپ کی تصنیف نہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کتب کے مندرجہ مسائل سے اہل سنت والجماعت کے قواعد کی تائید ہوتی ہے۔ رہا معتزلہ کا یہ دعوئے کہ ابوحنیفہؒ معتزلی تھے اور یہ کتاب ابوحنیفہ بخاری کی تصنیف ہے، تو یہ بالکل غلط ہے اس لیے کہ میں نے مولانا شیخ الملۃ والدین کردی عمادی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی یہ دونوں کتابیں دیکھیں ان پر لکھا تھا کہ یہ ابوحنیفہؒ کی تصنیف ہیں۔ مشائخ کی ایک کثیر جماعت اس پر متفق ہے[1]"

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی نسبت کے متعلق جماعت مشائخ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ نہیں کہا کہ سب مشائخ اس میں متفق البیان ہیں۔ پس فقہ اکبر کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف مشکوک اور بعض علماء کے نزدیک نادرست ہے[2]

یہ ہے فقہ اکبر اور اس کی نسبت کے متعلق علماء کا اختلاف اس ضمن میں واردشدہ روایات اور ان کی مقدار قوت وضبط۔

اب فقہ اکبر کے متن پر ایک غائر نگاہ ڈال کر یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ اپنے مندرجات و محتویات کے اعتبار سے کیا پوری کتاب کی نسبت آپ کی طرف درست ہے؟ یا اس میں کچھ ایسا مواد بھی پایا جاتا ہے جس کا انتساب آپ کی جانب محل نظر وتامل ہے چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر ہم نے الفقہ الاکبر طبع ہند پر ایک نظر ڈالی، معلوم ہوا کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل الناس میں یہ ترتیب قائم کی ہے: "ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ" حالانکہ کتب مناقب کی تمام روایات میں بالاتفاق مذکور ہے کہ ابوحنیفہؒ درجہ میں حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ سے مقدم

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۰۸ ج ۲ (اس کثیر جماعت میں امام بزدوی اور علامہ عبدالعزیز بخاری شارح اصول بزدوی شامل ہیں، دیکھئے مفتاح السعادہ از طاش کبری زادہ ص ۲۹ ج ۲ (ع-ح)

[2] سیرۃ النعمان ص ۱۰۵-۱۱۰ میں بھی یہ بحث معلومات افزا ہے (ع-ح)

نہیں سمجھتے تھے اور ظاہر ہے کہ متصل الاسانید روایات ان روایات سے یقیناً اقوی ہوں گی جو اتصالِ سند کے اعتبار سے اس درجہ کی نہیں ہیں[1]

فقہ اکبر میں بعض ایسے مسائل بھی دیکھنے میں آئے جن کا رواج نہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں تھا اور نہ آپ سے قبل جن مصادر و مآخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے کسی سے یہ پتہ نہیں چلا کہ آپ سے پہلے یا آپ کے کسی معاصر نے معجزہ، کرامت اور استدراج میں فرق و امتیاز نہ کیا ہو حالانکہ فقہ اکبر میں مذکور ہے۔

> "انبیاء کے معجزات اور اولیاء کی کرامات برحق ہیں۔ اعداء دین مثلاً ابلیس، فرعون اور دجال سے اس نوع کی جو باتیں اخبارات میں مذکور ہیں ان کا نام معجزات و کرامات نہیں بلکہ ہم ان کو "قضاء حاجات" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مہلت و سزا کے طور پر اعداء دین کی ضروریات بھی پورا کر دیتے ہیں۔ اس سے وہ مزید کفر و طغیان کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں اور یہ سب کچھ جائز اور دائرہ امکان میں داخل ہے[2]"

کرامات اولیاء اور کفار کے ہاتھوں ظاہر ہونے والے خوارق عادت میں تفرقہ و امتیاز اس دور میں مروج نہ تھا اور جن مذہبی مجادلات سے ہم واقف ہیں ان میں اس کا کوئی نشان ہمیں نظر نہیں آتا۔ جب اسلام میں تصوف کا ظہور ہوا تو متکلمین میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ اولیاء اللہ اور ان کے کرامات و خوارق کا تذکرہ ہونے لگا اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ مسئلہ رسالہ میں اس وقت اضافہ کیا گیا جب علماء میں ان مسائل کا عام چرچا ہوا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پورا رسالہ اسی دور کی تصنیف ہو اور اسی لیے اس میں ماتریدیہ اور اشعریہ کے افکار و نظریات پائے

---

[1] مناقب کی کسی کتاب میں حضرت علیؓ کی افضیلت حضرت عثمانؓ پر مذکور نہیں جس نقل سے مصنف کو مغالطہ ہوا وہ امام ابراہیم نخعی کا قول ہے ۔ جیسا کہ اوپر ایک حاشیہ میں اس کی تفصیل آچکی ہے ۔ امام صاحبؒ کا نہیں اور اس میں بھی اَحَبِّیَّت ہے افضیلت نہیں اس کے برعکس مناقب ابن البزازی کردری ص ۱۲۸ ج ۱ میں مذہب حضرت امامؒ کا اصح قول افضیلت عثمانؓ کا ذکر کیا ہے ۔ نیز دیکھو ذیل الجواہر المضیۃ ص ۴۶۹ ج ۲ (ع ۔ ح)

[2] دیکھیے فقہ اکبر مع شرح ملا علی قاریؒ ص ۹۵ ۔ ۹۸ طبع مجتبائی دہلی (ع ۔ ح)

جاتے ہیں۔

بنا بریں ہم عقائد سے متعلق آپ کے افکار و نظریات فقہ اکبر اور العالم والمتعلم سے اخذ نہیں کرنا چاہتے بلکہ اس ضمن میں ہمارا ماخذ تاریخ کی مختلف روایات اور ان ہر دو رسائل کی وہ عبارتیں ہیں جو تاریخی روایات سے ہم آہنگ ہیں۔ ہم چار مسائل پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ ایمان[۱] کی حقیقت، مرتکب[۲] ذنوب کے احکام۔ قدرت[۳] و ارادہ[۴] یا تقدیر اور اعمالِ انسانی، مسئلہ خلق قرآن۔

(۱۹)

ایمان کی حقیقت

فقہ اکبر میں ایمان کی جو حقیقت مذکور ہے مختلف روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے اس لیے بلاشبہ ہم اسے صحیح سمجھتے ہیں۔

چنانچہ فقہ اکبر میں مذکور ہے "ایمان، اقرار اور تصدیق کو کہتے ہیں[1]۔" پھر اسلام کے بارے میں فرمایا ہے "اسلام کے معنی خدا کے اوامر و احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ اگرچہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے بغیر اور یہ دونوں ظاہر و باطن کی طرح ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں، لفظ دین کا اطلاق ایمان اسلام اور جملہ احکام شریعہ پر ہوتا ہے[2]۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف قلبی تصدیق کا نام نہیں بلکہ قلبی تصدیق اور زبانی اقرار دونوں کو ایمان کہتے ہیں اور اس طرح ایمان اسلام کے ساتھ یوں جمع ہو جاتا ہے جیسے لازم و ملزوم چنانچہ نہ ایمان اسلام کے بغیر عالم وجود میں آ سکتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے سوا۔

حضرت امام کا جہم بن صفوان سے مناظرہ

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور جہم بن صفوان کے مابین جو مناظرہ ہوا تھا اس میں آپ نے اپنی رائے اور تفصیلی

---

[1] الفقہ الاکبر ص ۵ ا (نیز دیکھئے مع شرح ملا علی قاری ص ۱۰۳ ـــــ ۱۰۶ - ع - ح) [2] الفقہ الاکبر ص ۱۱ (نیز دیکھئے مع شرح ملا علی قاری ص ۱۰۷ ـــ ۱۰۸ - ع - ح)

دلائل بیان کیے۔ اب ہم اس مناظرہ کی تفصیلات بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کے طرزِ فکر و استدلال کا پتہ چل سکے۔

علامہ مکی المناقب میں لکھتے ہیں:

"ایک مرتبہ جہم بن صفوان گفتگو کے لیے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عند الملاقات بولا میں چند مسائل میں آپ سے تبادلۂ افکار کرنے کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔

"تمہارے ساتھ گفتگو کرنا باعثِ عار ہے۔ اور جن مسائل میں تم مشغول ہو ان میں حصہ لینا سببِ دخولِ نار۔"

جہم:۔ آپ نے مجھ سے ملاقات اور کلام کیے بغیر یہ فیصلہ کیسے صادر کر دیا؟

امام صاحبؒ:۔ تمہارے جو اقوال مجھے پہنچے وہ مسلمانوں کے نہیں ہو سکتے۔

جہم:۔ آپ بغیر دیکھے سنے یہ فیصلہ صادر کر رہے ہیں۔

امام صاحبؒ:۔ یہ باتیں تمہارے متعلق مشہور ہیں اور ہر کس و ناکس جانتا ہے۔ لہذا مجھے تمہارے خلاف یہ کچھ وثوق سے کہنا پڑا۔

جہم:۔ میں آپ سے صرف ایمان کی حقیقت دریافت کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحبؒ:۔ کیا تم ابھی تک حقیقتِ حال سے آشنا نہیں ہو کہ سوال کی ضرورت پڑی۔

جہم:۔ کیوں نہیں البتہ ایمان کی ایک نوع میں مجھے شبہ ہو گیا وہ دور کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحبؒ:۔ ایمان میں شک کرنا کفر ہے۔

جہم:۔ آپ کے لیے بالکل جائز نہیں کہ میرے کفر کی وجہ نہ بتائیں۔

امام صاحبؒ:۔ پھر بولو۔ کیا پوچھتے ہو؟

جہم:۔ اچھا بتلایئے! ایک شخص دل سے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ وہ اس کو واحد یگانہ اور بلا مثیل و نظیر سمجھتا ہے اس کی صفات سے بھی آشنا ہے۔ لیس کمثلہ شئی بھی مانتا ہے مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار کیے بغیر فوت ہو جاتا ہے کیا یہ شخص کفر پر مرا یا اسلام پر؟

امام صاحبؒ :۔ یہ شخص کافر ہے اور لہٰذا دوزخی ۔ جب تک کہ قلبی معرفت کے ساتھ لسانی اقرار جمع نہ ہو۔

جہم :۔ وہ مومن کیسے نہیں جب کہ وہ خدا کی مع صفات معرفت حاصل کر چکا ہے۔

امام صاحبؒ :۔ اگر تم قرآن پر ایمان رکھتے ہو اور اسے حجتِ شرعیہ سمجھتے ہو تو میں قرآنی دلائل پیش کروں گا اور اگر ایسا نہیں تو میرا اندازِ گفتگو تم سے وہی ہو گا جو مخالفینِ اسلام سے ہوتا ہے۔

جہم :۔ میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اس کو حجت سمجھتا ہوں۔

امام صاحبؒ :۔ اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق قرآن میں دو اعضاء سے وابستہ کیا ہے ایک دل اور دوسری زبان ۔ چنانچہ ارشاد ہے :۔

واذا سمعوا ما انزل الی الرسول تری اعینھم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق یقولون ربنا امنا فاکتبنا مع الشٰھدین وما لنا لا نومن باللہ وما جاءنا من الحق ونطمع ان یدخلنا ربنا مع القوم الصالحین فاثابھم اللہ بما قالوا جنات تجری من تحتھا الانھر خالدین فیھا و ذالک جزاء المحسنین (المائدہ)	"جب وہ آیاتِ قرآنی سنتے ہیں تو معرفتِ حق کی وجہ سے ان کے آنسو بہنے لگتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اے ہمارے رب ہم ایمان لا چکے ۔ ہمیں حق کی شہادت دینے والوں میں لکھ لے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ہم خدا اور اس کے نازل کردہ حق وصدق کو نہ مانیں ۔ ہم امیدوار ہیں کہ ہمارا خدا ہمیں نیکوکاروں میں داخل فرمائے گا۔ اس قول کی وجہ سے خدا نے بدلہ میں انہیں جنت عطا کیا جس میں نہریں جاری ہیں وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے اور نیکوکاروں کا بدلہ یہی ہے"

فرمایا: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معرفت اور اقرار کی وجہ سے جنتی فرمایا ہے اور ماننے کے باعث مومن قرار دیا۔

نیز اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔

قولوا اٰمنا باللہ وما انزل الینا	"کہہ دیجئے کہ ہم خدا تعالیٰ اور اس کی نازل کردہ

وما انزل الی ابراهیم واسمٰعیل	آیات پر ایمان لائے اور جو ابراہیم، اسمٰعیل
واسحٰق ویعقوب والاسباط وما	اسحاق، یعقوب (علیہم السلام) اور آپ کے اسباط و
اوتی موسیٰ وعیسیٰ وما اوتی	احفاد پر اتارا گیا۔ جو موسیٰ وعیسیٰ (علیہما السلام) اور
النبیون من ربهم لا نفرق بین	دیگر انبیاء کو خدا کی طرف سے عطا کیا گیا۔ ہم
احد منهم ونحن له مسلمون	ان میں باہم فرقِ مدارج قائم نہیں کرتے اور
فان امنوا بمثل ما امنتم به	اسی کے تابع ہیں۔ اگر وہ تمہاری طرح
فقد اهتدوا (البقرہ)	ایمان لے آئیں تو وہ ہدایت یافتہ ہو گئے۔"

ایک مقام پر ارشادِ باری ہے۔

وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى (الفتح) "لازم کر دیا ان پر" کلمہ "تقویٰ"

نیز ارشادِ ربانی ہے وَهُدُوْا اِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ (الحج) "انہیں پاکیزہ باتوں کی ہدایت کی گئی۔" نیز فرمایا الیه یصعد الکلم الطیب (الفاطر) "پاکیزہ کلمات اسی کی جانب چڑھتے ہیں" نیز فرمایا يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ (ابراہیم) "اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیوی زندگی اور آخرت میں قولِ ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے"

اب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ گرامی ملاحظہ ہوں۔

قولوا لا اله الا الله تفلحوا[1] یعنی لا الٰہ الا اللہ کہہ دو۔ فلاح پاؤ گے۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ فلاح و بہبود کا انحصار صرف معرفت پر نہیں بلکہ قول بھی اس میں شامل ہے۔ نیز فرمایا:۔ یخرج من النار من قال لا اله الا الله وکان فی قلبه کذا۔ یعنی جو شخص زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہہ دے اور وہ دل سے اس پر ایمان رکھتا ہو تو وہ دوزخ نکل جائے گا بلکہ فرمایا کہ جو زبان سے یہ کلمات کہے۔

اگر قلبی معرفت کافی ہوتی اور اقرار باللسان کی مطلقاً حاجت نہ ہوتی تو زبان سے

[1] نیز دیکھئے رسالہ خلق افعال العباد (از حضرت امام بخاریؒ) در مجموعہ اعلام اہل العصر ص ،، (ع۔ح)

اللہ تعالیٰ کی تردید اور انکار کرنے والے دل سے خدا کی معرفت حاصل کر کے مومن بن جاتے۔ اندریں صورت ابلیس کا مومن ہونا بھی کسی شبہ سے بالا ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اسے حاصل ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا خالق، مارنے والا، زندہ کرنے والا اور اس کو جادۂ مستقیم سے بھٹکانے والا ہے۔ جیسا کہ ابلیس نے کہا تھا:۔ رَبِّ بِمَآ اَغْوَيْتَنِيْ (الحجر) "یعنی اے رب تو نے مجھے گمراہ کیا اور کہا:۔ انظرني الى يوم يبعثون (الحجر) یعنی روزِ قیامت تک کے لیے مہلت دیجیے۔"

نیز فرمایا:۔ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ (ص) یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور آدم کو مٹی سے۔"

اگر صرف خدا کی معرفت موجبِ ایمان ہوتی تو کافر حصولِ معرفت کے بعد زبان سے منکر ہونے کے علی الرغم مومن ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ (النمل) "یعنی یقین کرنے کے باوجود انہوں نے انکار کر دیا۔"

اس آیت میں وحدانیت کا یقین رکھنے کے باوجود ان کو مومن نہیں کہا کیونکہ وہ زبان سے منکر تھے۔

نیز فرمایا:۔ يَعْرِفُوْنَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُوْنَهَا وَاَكْثَرُهُمُ الْكٰفِرُوْنَ (النحل) یعنی یہ خدا کی نعمتوں کو پہچان کر انکار کر دیتے ہیں اور ان میں سے اکثر تو بالکل نہیں مانتے۔"

نیز فرمایا: قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ امن يملك السمع و الابصار و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله قل افلا تتقون ۔ فذلكم الله ربكم الحق (یونس) "یعنی ان سے پوچھیے تو کہ تمہیں زمین و آسمان سے رزق کون بہم پہنچاتا ہے؟ یا کان اور آنکھ کس کے قبضۂ قدرت میں ہیں؟ اور زندے کو مردے اور مردے کو زندے سے کون نکالتا ہے؟ جملہ امور کس کے زیرِ تصرف ہیں وہ

تو جواب میں کہیں گے یہ سب تصرفات خدا کے قبضہ میں ہیں پھر ان سے پوچھئے کہ آپ اس سے ڈرتے کیوں نہیں؟ بس یہی تمہارا خدا ہے جو پروردگار حقیقی ہے"

مندرجہ بالا آیات پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ انکار کی موجودگی میں ان کی معرفت قطعی طور سے بیکار تھی۔ نیز فرمایا:۔ یَعۡرِفُوۡنَهٗ كَمَا يَعۡرِفُوۡنَ اَبۡنَآءَهُمۡ (البقرہ) "یعنی وہ آپ کو ایسے پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو"

اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ منکرین کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پہچان لینا کافی نہ تھا جب کہ وہ آپ کی نبوت و رسالت کو مانتے نہ تھے اور انہوں نے اس واضح حقیقت پر پردہ ڈال رکھا تھا۔

جب امام ابو حنیفہؒ یہ دلائل بیان کر چکے تو جہم نے کہا "آپ نے میرے دل کی دنیا ہی بدل دی۔ میں پھر لوٹ کر حاضر خدمت ہوں گا"[1]

علامہ مکی امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول "کہ اگر وہ ذات باری کا اعتقاد رکھتا ہو مگر عدم اقرار کی صورت میں فوت ہو جائے تو وہ کافر ہوگا"۔ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ عدم اقرار سے متہم ہو اور اس نے اقرار نہ کیا ہو تو اس کی موت کفر پر آئے گی مگر جب ایسی تہمت کا امکان نہ ہو مثلاً وہ کسی جزیرہ میں بود و باش رکھتا ہو یا غار میں زیر زمین رہتا ہو تو وہ کافر نہیں ٹھہرے گا"

امام صاحبؒ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے نزدیک ایمان دو اجزاء سے مرکب ہے۔

(ا) یقین واثق جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے۔

(ب) قولی اقرار جو زبان سے کیا جاتا ہے یہ اس لیے ضروری ہے کہ زبان، قلبی ایقان و اذعان کی اظہار کنندہ ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دل میں کتنا یقین موجود ہے۔ اسی لیے امام صاحب سے منقول ہے "کہ دل سے ایمان لانے والا خدا کے نزدیک مومن ہو گا اگرچہ لوگوں کی نگاہ میں وہ مومن نہ ہو"

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۴۵ تا ۱۴۸ جلد ا۔ لیکن پھر جہم واپس آیا نہیں (مناقب۔ع۔ح)

ایمان اور مدعیانِ ایمان کی اقسام ثلاثہ الانتقاء میں ایمان اور اس کی اقسام بیان کرتے ہوئے ابو مقاتل کے واسطہ سے امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔

"ایمان، معرفت الٰہی، اس کی تصدیق اور اسلام کا اقرار کرنے کا نام ہے۔ تصدیق کے اعتبار سے انسانوں کے تین درجے ہیں۔

- جو دل اور زبان سے اللہ تعالیٰ اور اس کے نازل کردہ احکام کی تصدیق کرتا ہو۔
- جو زبان سے تصدیق کرتا مگر دل سے جھٹلاتا ہے۔
- جو دل سے تصدیق کرتا ہے اور زبان سے تکذیب کرتا ہے۔

پہلا شخص خدا اور مخلوق دونوں کے نزدیک مومن ہے۔ دوسرا شخص خدا کے نزدیک کافر اور لوگوں کے نزدیک مومن ہے کیونکہ لوگ اس کی قلبی کیفیت سے آگاہ نہیں اور شہادت کا اقرار کرنے کی وجہ سے وہ اسے مومن سمجھنے پر مجبور ہیں۔ انسان اس کے مکلف نہیں کہ وہ قلوب کے حالات سے بھی واقف ہوں۔

جہاں تک تیسرے شخص کا تعلق ہے ممکن ہے کہ وہ اپنے بچاؤ کی خاطر کفر کا اظہار کر رہا ہو۔ اور جو شخص اسے نہیں جانتا وہ اسے کافر سمجھنے لگے حالانکہ عنداللہ اس کے مومن ہونے میں شبہ نہیں[1]۔"

مذکورہ بالا بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف قلبی تصدیق معتبر نہیں۔ بلکہ زبان سے اقرار تسلیم اور اظہار رضا مندی ناگزیر ہے اور اگر ممکن ہو تو عوام الناس میں اس کا اعلان بھی ضروری ہے۔ اگر خوف کی وجہ سے رفقاء کی ضرورت لاحق ہو یا بچاؤ کیلئے سکوت اختیار کرنا پڑے تو اس صورت میں صرف قلبی تصدیق کو کافی سمجھ لیا جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ قلبی تصدیق ہی سے مومن و منافق میں فرق و امتیاز قائم کیا جا سکتا ہے۔ منافق کی زبان تو چلتی ہے مگر دل یقین سے خالی ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں مومن ظاہر میں بھی اسلام پر راضی ہوتا ہے اور اس کا دل بھی دولتِ ایمان و ایقان سے مالا مال ہوتا ہے۔

---

[1] الانتقاء لابن عبدالبرؒ ص ۱۶۸

منافق میں نطق و معرفت تو ہو سکتی ہے مگر اذعان و رضا کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا۔

اعمال جزو ایمان نہیں ہاں ان عبارتوں میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اعمال جزو ایمان نہیں۔ اس ضمن میں دو فریق آپ کے مخالف ہیں۔

۱۔ معتزلہ و خوارج۔ کیونکہ وہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں اور جو عمل نہ کرے وہ ان کے یہاں مومن نہیں۔

۲۔ فقہا و محدثین کی ایک جماعت بھی آپ کے خلاف ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ چونکہ اعمال ایمان کی کمی بیشی پر اثر انداز ہوتے ہیں لہٰذا وہ تکوینِ ایمان میں داخل ہیں۔ لیکن ایمان کے اصل وجود کے اعتبار سے نہیں[۱]۔ اس لیے اگر کسی شخص میں قلبی تصدیق و اذعان موجود ہو مگر وہ شرعی احکام پر عامل نہ ہو تو وہ مومن کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔ ہاں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ایمان کامل نہیں۔ اسی اصل پر ان کا یہ خیال مبنی ہے کہ ایمان کم و بیش ہو سکتا ہے۔

ایمان میں کمی بیشی امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایمان کم و بیش نہیں ہوتا۔ اسی لیے آسمان اور زمین والوں کا ایمان برابر سمجھا جائے گا۔ چنانچہ مروی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا:۔

> "آسمان اور زمین والوں۔ اولین و آخرین اور انبیاء کا ایمان یکساں ہے کیونکہ ہم سب خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور اسی کی تصدیق کرتے ہیں اور فرائض مختلف النوع اور کثیر التعدد ہیں۔ اسی طرح کفر بھی برابر ہے۔ حالانکہ کفار مختلف قسم کے ہیں جس پر رسول ایمان لائے ہم بھی اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ مگر ثواب، ایمان اور تمام طاعات

---

[۱] محدثین سب ہی اس کے قائل ہیں۔ صرف ایک جماعت نہیں۔ ان کے نزدیک اعمال کے بغیر ایمان شرعی کا بحیثیت مجموعی وجود ہوتا ہی کب ہے؟ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شرح العقیدہ الطحاویۃ ۲۶۱-۲۶۳ و شرح عقیدہ سفارینی ص ۴۰۷-۴۰۲ ج ۱ ——— اردو داں حضرات کو حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۵۲۶ - ۵۴۹ کے مطالعہ سے مسئلہ ایمان میں مزید بصیرت حاصل ہو سکتی ہے (ع ح)

ہیں ان کو ہم پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ جب طاعات میں وہ فضیلت رکھتے ہیں
تو باقی امور کا بھی یہی حال ہے ۔ انبیاء کو فضیلت دینے کے یہ معنی نہیں کہ ہم پر
ظلم ہوا ہے کیونکہ اس نے ہمارے حقوق میں کوئی کمی نہیں کی بلکہ ان کی عظمتِ شان
کے پیش نظر ان کو اصلی حق سے زیادہ دے دیا اس لیے کہ انبیاء لوگوں کے قائد اور
خدا کے امین ہیں ۔ اور کسی کو ان کی ہمسری کا دعویٰ نہیں ۔ اور اس لیے بھی کہ لوگوں کو
سب کچھ انہی کے طفیل حاصل ہوا ۔ لوگ جنت میں بھی ان کی دعا سے جائیں گے۔"[1]

خلاصۂ کلام یہ کہ ایمان نام ہے قلبی تصدیق کا اور وہ امام صاحبؒ کی رائے میں کم و بیش نہیں ہوتی لیکن اضافہ ایمان کبھی ہو سکتا ہے مگر وہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری جانب سے آتا ہے ۔ یعنی جن چیزوں کے ساتھ ایمان لانا ضروری ہے وہ جوں جوں بڑھتی جائیں ایمان بڑھ جاتا ہے[2]

امام ابو حنیفہؒ کے بعد آنے والے بہت سے علماء اس نظریہ میں آپ کے خلاف تھے علامہ نووی فرماتے ہیں :۔

"تصدیق بذاتِ خود بھی اضافہ کو قبول کرتی ہے کیونکہ فکر و نظر اور دلائل و براہین سے اس میں زیادتی آجاتی ہے اس لیے "صدیقین" کا ایمان بہت قوی ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان شکوک و شبہات کی گرد سے آلودہ نہیں ہوتا اور نہ کسی عارضہ سے اس میں تذبذب کے لیے کوئی گنجائش ہوتی ہے بلکہ زندگی کے گوناگوں و بوقلموں احوال میں وہ شرح صدر کی دولت سے مالا مال ہوتے ہیں ۔ بخلاف ازیں مؤلفۃ القلوب مسلمان یا ان کے اشباہ و امثال ان صفات کے حامل نہیں ہو سکتے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس میں کسی کو مجالِ انکار نہیں ۔ مثلاً بھلا کون شخص بقائمی ہوش و حواس اس میں شبہ کر سکتا ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی قلبی تصدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہو سکتی ۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں نقل کرتے ہیں ۔ "ابنِ ابی ملیکہ کہتے ہیں ۔ میں تیس صحابہؓ

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۴۱ جلد ا [2] جیسا کہ ابتدائے اسلام میں صورت حال تھی ؟ ا ر ع ۔ ح ۲

سے مل چکا ہوں وہ سب نفاق سے ڈرتے تھے اور ان میں سے کسی کا یہ دعوٰی نہ تھا کہ وہ جبرائیل اور میکائیل کا سا ایمان رکھتا ہے[۱]۔"

ابن البزاز اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ایک مرتبہ غور و فکر کرنے سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصدیق ہے ورنہ ظن کہلائے گا۔ پس تصدیق سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ یکساں رہتا ہے اور ہزار مرتبہ دہرائے جانے سے بھی اس میں فرق نہیں آتا بلکہ وہ اسی اذعان و الیقان کی طرح ہوتا ہے جو پہلی نظر سے حاصل ہوا۔ اور کثرتِ نظر و فکر سے اسمیں کوئی اضافہ نہیں ہوتا[۲]۔"

یہ ہیں دونوں مختلف نظریات اور ان کی جداگانہ توجیہات! ہمارا ذاتی رجحان اس مسئلہ میں اس طرف ہے کہ تصدیق یکساں نہیں ہوتی بلکہ قوت کے اعتبار سے اس کے درجات مختلف ہوتے ہیں اور اس تفاوت کا مظہر اعمال ہیں۔ چنانچہ تصدیق کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ وہ اس قدر قوت حاصل کرے کہ آدمی اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کر سکے یعنی عمل اس کی پوری پوری تائید کرے اور ایک تصدیق ایسی بھی ہوتی ہے جو ظاہری عقل پر اثر انداز ہو۔ فکر و نظر اس کے سامنے سرنگوں ہو۔ دل اس کے حکم کا تابع ہو۔ مگر یہ تصدیق جذبات و احساسات پر غالب نہ آسکے اور نہ زندگی میں ان کا ساتھ دے سکے۔ بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک طرف ہوں اور عقل و فکر اور منطق دوسری جانب۔

امام صاحب کے نزدیک گناہ گاروں کے مدارج امام ابوحنیفہؒ کا یہ نظریہ کہ گنہگار کافر نہیں کیونکہ اس میں اصل ایمان موجود ہے۔ اسی قاعدہ پر مبنی ہے کہ ایمان ان کے نزدیک تصدیق کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ عدم اعمال کے باوصف بھی وہ مومن کامل ہیں: خلطوا

---

[۱] شرح صحیح مسلم ص ۴۶ جلد ا طبع دہلی (ع۔ ح)

[۲] المناقب از ابن البزازی ص ۱۹۰ جلد ا امام ابن تیمیہؒ سے شرح عقیدہ طحاویہ ص ۲۹۴ اور شرح عقیدہ سفارینی (ص ۴۶۰ ج ا) میں اس جواب کی معقول تنقید ملاحظہ کی جاسکتی ہے (ع۔ ح)

عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی "ان میں اچھے برے سب عمل موجود ہیں۔ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ انہیں اپنے سایۂ عاطفت میں لے لے"

علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں :-

"ابو مقاتل کا قول ہے کہ میں نے ابو حنیفہؒ کو یہ کہتے ہوئے سُنا۔ ہماری رائے میں لوگ تین مرتبہ کے ہوتے ہیں (۱) انبیاء اور ان کے وہ معتقدین جن کو وہ جنتی سمجھتے ہوں۔ یہ لوگ اہل جنت میں سے ہیں (۲) مشرک جو قطعی جہنمی ہیں (۳) عام مومن جن کے جنتی یا دوزخی ہونے کا حتمی فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا۔ ہم ان کے بارے میں توقف کرتے ہیں۔ بارگاہِ ایزدی سے ان کی مغفرت کی امید بھی ہے اور مبتلائے عذاب کرنے کا خوف بھی۔ ان کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں جو خداوند تعالیٰ نے فرمایا :

خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی "ان میں نیک و بد اعمال کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ کچھ بعید نہیں کہ خدا تعالیٰ ان کی توبہ قبول کر لے"۔

اب ان کا فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ ہماری دلیل رجاء تو یہ آیت قرآنی ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ۔ (النساء) یعنی "اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا اور دیگر گناہ جس کو چاہے معاف کر دیتا ہے" لیکن خوف کی وجہ ان کے گناہ ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء اور ان لوگوں کے سوا جن کے جنتی ہونے کی شہادت انہوں نے دی ہے کسی کے لیے جنت کو واجب قرار نہیں دیا وہ قائم و صائم ہی کیوں نہ ہو[1]"۔

مندرجہ بالا بیان فقہ اکبر کے بالکل مطابق ہے۔ فقہ اکبر میں ہے۔

"ہم کسی گناہ کے سبب مسلمان کی تکفیر نہیں کرتے اور نہ اس سے لفظ ایمان کو سلب کرتے ہیں وہ گناہ کبیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اس گناہ کو جائز قرار نہ دے"۔

[1] الانتقاء ص ۱۶۷

تکفیر اہل ذنوب کا مسئلہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ بیان ہر طرح قرین عقل و دانش ہے۔ قرآنی وعد و وعید اس کی تائید کرتے ہیں اور علماء و فقہاء اسے بنظر استحسان دیکھتے رہے ہیں۔ امام دارالہجرۃ مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ہم خیال تھے۔ عمر بن حماد بن ابی حنیفہؒ بیان کرتے ہیں۔

"میں ایک مرتبہ امام مالکؒ سے ملا۔ ان کے یہاں قیام کیا اور ان کے علمی خیالات سنے۔ جب واپس آنا چاہا تو میں نے کہا کہ اہل عداوت اور حسد پیشہ لوگوں نے غالباً ابوحنیفہؒ کے وہ عقائد آپ کے سامنے بیان کئے ہوں گے جن سے ان کا دامن پاک تھا۔ میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ ان کے اصلی افکار و خیالات کیا تھے۔ اگر آپ کو پسند آئیں تو بہتر ورنہ آپ کے پاس جو اچھی چیز ہو گی میں بخوشی اخذ کر لوں گا۔

امام مالکؒ نے فرمایا بتایئے۔ میں نے کہا "ابوحنیفہؒ گناہ کی وجہ سے کسی مومن کی تکفیر نہ کرتے تھے" امام مالکؒ نے کہا "بہت خوب"! میں نے کہا ابوحنیفہؒ اس سے بھی بڑی بات کہتے تھے، اور وہ یہ کہ "فواحش کا ارتکاب کرنے سے بھی میں اسے کافر نہیں سمجھتا" امام مالکؒ نے سابقہ الفاظ دہرائے۔"

میں نے کہا آپ اس سے بڑھ کر کہتے تھے کہ "میں عمداً قتل کرنے والے کو بھی کافر خیال نہیں کرتا" امام مالکؒ نے فرمایا "بہت خوب"۔

اس نے کہا "یہ ہیں آپ کے افکار و اقوال! اگر کوئی کہے کہ آپ کے خیالات اس سے جداگانہ تھے تو باور نہ کیجئے[1]"

امام ابوحنیفہؒ اور مرجئہ کے عقائد میں نقطۂ امتیاز یہ ہے جمہور متاخرین مسلمانوں کا عقیدہ صرف خوارج اور معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس قول کی بنا پر علماء کی ایک جماعت نے آپ کو ہدف ملامت بنایا اور "مرجئی" ہونے کا طعن دیا اس اتہام کے بارے میں ہم شہرستانی کا قول اُوپر

[1] المناقب للمکی ص ۷۷ جلد ۱

نقل کر چکے ہیں۔ لیکن فقہ اکبر میں ہے کہ آپ نے خود بھی اس الزام سے براءت ظاہر فرمائی اور اپنے مذہب اور مرجیہ کے قول میں فرق کی وضاحت کی ہے۔

فقہ اکبر میں ہے۔

"ہم یہ نہیں کہتے کہ گناہ مومن کے لیے ضرر رساں نہیں۔ یہ بھی ہمارا قول نہیں کہ وہ دوزخ میں نہیں جائے گا۔ ہم اس کے ابدی جہنمی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ وہ فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہو۔

ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول اور ہمارے گناہ بخشے بخشائے ہیں جیسا کہ مرجیہ کا خیال ہے۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص تمام شرائط کو پیش نظر رکھتے ہوئے نیک اعمال بجا لائے اور ان میں کوئی مفسد اعمال امر موجود نہ ہو۔ کفر ارتداد اور اخلاق ذمیمہ بھی ان اعمال کو برباد نہ کر رہے ہوں اور اس کا خاتمہ بھی ایمان پر ہوا ہو۔ ایسے شخص کے اعمال کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا بلکہ قبول کر کے ان کا بدلہ عطا فرمائے گا۔

شرک کو کفر سے کم درجہ کے وہ گناہ جن سے مومن توبہ نہ کر سکا ہو مگر اس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو تو خدا کی مشیت پر موقوف ہے اگر چاہے عذاب میں مبتلا کرے اور اگر چاہے معاف کر دے اور بالکل عذاب نہ دے[1]"

الانتقاء اور المناقب سے ہم نے جو عبارتیں نقل کی ہیں مندرجہ بالا بیان ان کے بالکل مطابق ہے۔ البتہ اس میں کچھ اضافہ ہے جو ان میں موجود نہیں۔ اس سے بخوبی امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء اور مرجیہ کے نظریات کا باہمی فرق و امتیاز واضح ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلک ارجاء اپنے آخری دور میں "اباحیت" کے قریب پہنچ گیا تھا اور فاسق و فاجر لوگوں کو اس میں اپنی من مانی کارروائیاں کرنے کا دروازہ کھلا نظر آتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن علیؓ کو کہنا پڑا۔

---

[1] الفقہ الاکبر طبع حیدرآباد دکن ص ۹

"میں مرجئہ سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے فاسق و فاجر لوگوں کو بھی عفوِ خداوندی کا امیدوار قرار دے دیا۔"

بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرتکب کبائر کے بارے میں اسلامی فرقے تین قسموں میں منقسم تھے۔

۱۔ خوارج اور معتزلہ جو ان کو کافر سمجھتے تھے۔

۲۔ مرجئہ جن کا عقیدہ تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ قطعی طور سے ضرر رساں نہیں اور خدا تعالےٰ سب گناہ معاف فرما دیں گے۔

۳۔ باقی سب علماء جن کا عقیدہ تھا کہ عاصی کی تکفیر نہ کی جائے نیکی کا اجر دس گنا ملے گا۔ برائی کی سزا اس کے برابر ہوگی۔ عفوِ خداوندی کسی خاص دائرہ تک محصور و محدود نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا شمار اسی تیسرے گروہ میں سے ہوتا تھا۔ جمہور مسلمانوں کی یہی رائے ہے اگر اس کے قائل کو مرجئہ کہا جا سکتا ہے تو تمام مسلمان مرجئہ ہوتے سے بری نہیں ہو سکتے۔

علماء محققین کی رائے میں ارجاء کا اطلاق صرف اباحیت کے قائل فرقہ پر ہوتا ہے اسی لیے وہ امام ابوحنیفہؒ سے ارجاء کی نفی کرتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے مطابق ارجاء کی اساس شرعی اعمال و عبادات کو بے کار اور خارج از حساب قرار دینے پر ہے اور ابوحنیفہؒ جیسے عابدِ شب زندہ دار سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس ضمن میں الخیرات الحسان کی صراحت قابلِ ملاحظہ ہے۔

"امام ابوحنیفہؒ کو ایک جماعت نے مرجئہ میں شمار کیا ہے مگر یہ تین وجوہ کی بنا پر درست نہیں۔

شارح مواقف اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ غسان نامی ایک مرجی شخص اپنے عقائد کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرتا تھا اور آپ کو مرجئہ میں شمار کرتا تھا۔ یہ اپنے مذہب کی ترویج و اشاعت کے لیے افترا پردازی سے کام لیتا تھا اور اپنے عقائد کو اسی جلیل القدر امام کی جانب منسوب کرتا۔

- علامہ آمدی کہتے ہیں کہ شاید آپ کو مرجیہ سمجھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صدر اول میں معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئی سمجھتے تھے جو مسئلہ تقدیر میں ان کا ہمنوا نہ ہو۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ چونکہ ایمان آپ کی رائے میں کم و بیش نہیں ہوتا اور اعمال کو جزو ایمان تصور نہیں کرتے تھے۔ اس لیے گویا آپ اعمال کو ایمان سے پیچھے ہٹا کر ارجاء کا ارتکاب کرتے ہیں (ارجاء کا لفظی مفہوم پیچھے ہٹانا ہے) حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ آپ اعمال و عبادات پر بہت زور دیتے تھے۔
- ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ حسد و عداوت کی بنا پر امام ابو حنیفہ پر ایسے الزامات تھوپے جاتے تھے جن سے آپ کا دامن قطعی طور پر پاک تھا۔"

آپ کے مرجیہ ہونے میں علماء کے یہ خیالات ہیں۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کو اسی صورت میں مرجئی کہا جا سکتا ہے جب کہ فساق کو مومن[1] کہنے والے اور یہ عقیدہ رکھنے والے کہ خدا گنہ گاروں کو بھی معاف کر دیتا ہے اور یہ کہ عفو خداوندی حدود و قیود کی پابند نہیں۔ ان عقائد کے حامل سب لوگوں پر ارجاء کا فتویٰ صادر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اندریں صورت صرف امام ابو حنیفہ ہی مرجیہ سے نہیں ہوں گے بلکہ معتزلہ کو چھوڑ کر تمام محدثین و فقہاء اس زمرہ میں داخل ہو جائیں گے۔

[1] یعنی ناقص الایمان (ع۔ ح)

(۲۰)

تقدیر اور اعمالِ انسانی

امام ابوحنیفہؒ بڑے ذہین و فطین تھے۔ تقدیر میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے اور اپنے اصحاب و رفقاء کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ یہ واقعہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ یوسف بن خالد سمتی جب بصرہ سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے اسے یہی نصیحت فرمائی آپ کے الفاظ یہ تھے۔

"یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے بھلا لوگ اسے کیسے حل کر سکتے ہیں؛ جب کہ یہ مقفل ہے اور اس کی چابی گم ہو چکی ہے۔ چابی مل جائے تو سب بھیدوں کا پردہ چاک ہو سکتا ہے۔ اس کا انکشاف جبھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی خبر دہندہ آکر اسے آشکار کر دے اور خدا کی حجت و برہان سے اس کی گرہ کشائی کرے[1]۔"

فرقہ قدریہ کی ایک جماعت جب بحث و مناظرہ کے لیے آپ کے یہاں آئی تو آپ نے فرمایا:۔

"کیا تم اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ تقدیر کا کھوج لگانے والا اور آفتابِ درخشاں کی شعاعِ فروزاں کو دیکھنے والا دونوں یکساں ہیں۔ وہ جتنا زیادہ سورج کو دیکھے گا اس کی تحیّر زائی بڑھتی جائے گی۔ اسی طرح مسئلہ تقدیر پر جس قدر غور و خوض کیا جائے گا وہ زیادہ پیچیدہ ہوتا جائے گا۔"

قدریہ نے اس جواب پر اکتفا نہ کیا اور امام صاحبؒ سے اس امر کے درپے ہوئے

---

[1] المناقب (مکی) ص ۱۰۴ ج ۱۔ ابن البزازی ص ۸۶ ج ۲ (ع ح)

کہ قضا اور عدل کے مابین جمع و تطبیق کے مسئلہ پر گفتگو کریں اور اللہ تعالیٰ خود ہی سب امور کا فیصلہ صادر کرتا ہے اور وہ قضا و قدر کے تقاضوں کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ پھر لوگوں کے ہاتھوں جو اعمال صادر ہوتے ہیں ان پر اللہ مواخذہ بھی کرتا ہے یہ کیونکر درست ہے؟ قدریہ نے یہ بھی کہا۔

"کیا مخلوقات میں سے کسی میں یہ قدرت پائی جاتی ہے کہ اللہ کی بادشاہی میں اس کی قضا کے بغیر کوئی کام کر سکے"؟

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا "نہیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ مگر بات یہ ہے کہ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک امر، دوسری قدرت۔ یہاں تک کفر کا تعلق ہے بعض انسانوں کے لیے مقدر تو ہے (یعنی اللہ کی قدرت کے تحت ہے) لیکن اس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے، اس کا امر نہیں کیا۔ رہی پہلی قسم یعنی "امر" تو امر پھر دو قسم کا ہے۔ امر تکوینی اور امر شرعی۔ تکوینی کا مطلب یہ ہے کہ (کائنات میں) جو کچھ وہ کرنا چاہے وہ ہو کر رہتا ہے اور امر شرعی کا معنی یہ ہے کہ جس بات کو اللہ تعالیٰ پسند کرے اور جس سے وہ راضی ہو اس کا حکم دیتا ہے (کہ فلاں فلاں کام کرو)[1]

امام ابوحنیفہؒ کی یہ تقسیم بڑی عمدہ اور مضبوط ہے۔ وہ قضا اور قدر کو دو جدا گانہ چیزیں سمجھتے ہیں۔ "قضا" سے مراد وہ شرعی احکام ہیں جن کے بجالانے کا حکم ہمیں بذریعہ وحی ملا۔ (یعنی امر شرعی)

تقدیر ان امور کا نام ہے جن کا فیصلہ اس نے روز ازل کیا اور اس کے فیصلہ کے مطابق وہ امور جاری ہیں (یعنی امر تکوینی)

بندوں کو اعمال کا مکلف وحی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور اعمال اسی ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں جو ان کے لیے ازل سے مقرر ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک امر دو قسموں میں منقسم ہے۔

۱۔ امر تکوینی و ایجاد (یعنی اشیائے کائنات کے وجود میں آنے کا قانونِ قدرت)

۲۔ امر تکلیف و ایجاب (یعنی انسانوں کو شرعی احکام بجالانے کا مکلف بنانا)

---

[1] الانتقاء ص ۱۶۴

پہلے "امر" کا تقاضا یہ ہے کہ اعمال اس کے مطابق رونما ہوتے رہیں جب کہ دوسرا "امر" جزائے اخروی کے لیے اساس و بنیاد ہے۔

ہاں! یہاں ایک اور مسئلہ قابلِ غور ہے اور وہ یہ کہ کیا طاعت و عصیان مشیتِ ایزدی سے وقوع میں آتے ہیں یا بندے کی مرضی سے؟ اگر عصیان کا صدور بندے کی مشیت سے ہوتا ہے تو کیا رب تعالیٰ اس کا ارادہ بھی کرتا ہے یا نہیں؟ اور کیا ارادہ اور امر میں تخالف ممکن ہے؟

امام ابو حنیفہؒ نے اس اشکال کا جو جواب دیا ہے اس میں انسان کی قوتِ معرفت اور اللہ تعالیٰ کے ان اوصاف جمال و کمال کا پورا لحاظ رکھا ہے جو ذاتِ اقدس کی کمال قدرت اور وسعتِ علم کے شایانِ شان ہیں۔ فرماتے ہیں۔

> "میں ایک متوسط بات کہتا ہوں، اور وہ یہ کہ اسلام میں نہ جبر ہے نہ تفویض اور نہ تسلیط۔ خدا تعالیٰ بندوں کو اس کام کا مکلف نہیں کرتا۔ جو ان کی استطاعت کی حدود سے باہر ہو اور جو کام وہ کر نہ سکیں وہ ان سے نہیں کرانا چاہتا اور کوئی کام کئے بغیر نہ اس کی سزا دیتا اور نہ باز پرس کرتا ہے۔ اور جس بات کا انسانوں کو علم نہ ہو اس میں غور و خوض کرنے کو پسند نہیں کرتا۔ اور وہ ہمارے اعمال و اقوال سے کلیتہً آگاہ ہے[۱]۔"

یہ ہے اس مفکرِ اعظم کا بیان جو مسئلہ تقدیر کے بحرِ ناپیدا کنار میں اس لیے شناوری نہیں کرنا چاہتا کہ مبادا وہ ڈوب جائے اور سمندر کی تلاطم خیز لہریں اس کو اپنی لپیٹ میں لے لیں۔ وہ انسانی ارادہ کو آزادی و اختیار بھی دیتا ہے کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے اور اس کے دوش بدوش وہ صفات خداوندی سے بھی صرفِ نظر نہیں کرتا۔ اور جب حریفِ مقابل اسے اس وادی میں لے جانا چاہتا ہے جہاں قدم رکھنا اس کے یہاں حرام ہے تو وہ اپنے اردگرد موانع و عوائق کی ایک چار دیواری قائم کرکے اس میں محصور و محبوس ہو جاتا ہے اور اس سے

---

[۱] یہ امام ابو حنیفہؒ کی اس گفتگو سے ماخوذ ہے جو آپ نے یوسف بن خالد سمتی سے کی دیکھئے مناقب مکی ص ۱۰۴ ج ۲) (ع۔ح)

باہر نہیں نکلنا چاہتا اور وہ وادیٔ محرم یہ ہے کہ اس چیز کا اظہار کرنے لگے جسے معلوم کرنا اس کے بس کا روگ نہیں ۔

قدریہ[1] کے ایک وفد نے آپ سے دریافت کیا ۔

" فرمائیے کہ جب اللہ تعالیٰ بندہ کے کفر کا ارادہ کرے تو یہ اس کے حق میں اچھا ہے یا بُرا ؟ آپ نے فرمایا " بُرے سلوک کی نسبت اس شخص کی طرف کی جاتی ہے جو مامور بہ کی خلاف ورزی کرتا ہو اور خدا تعالیٰ اس سے منزہ ہے[2] ۔"

تاریخ بغداد میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سُنا ۔

" فرقہ قدریہ سے دو ٹوک بات کرنا چاہیئے یا تو وہ خاموش ہو جائے گا ۔ یا کفر کی حدود میں جا داخل ہو گا ۔ اس سے کہنا چاہیئے ۔ کیا خداوند تعالیٰ کو ان چیزوں کے معرضِ وجود میں آنے کا پہلے سے علم تھا یا نہیں ؟ اگر وہ کہیں کہ علم نہ تھا تو وہ کافر ہو گئے اور اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو ان سے کہا جائے گا کیا سب کچھ اس علم سے ظہور میں آیا یا اس کا ارادہ ہوا کہ علم کے بغیر وجود میں آجائے ؟

اگر قدریہ کہیں کہ وہ اپنے علم کے مطابق ان کا ظہور چاہتا ہے تو انہوں نے خود تسلیم کر لیا کہ اللہ تعالیٰ مومن سے ایمان اور کافر سے کفر چاہتا ہے اور اگر وہ یہ پہلو اختیار کریں کہ وہ اپنے علم کے خلاف ان کا وقوع چاہتا ہے ۔ تو انہوں نے اپنے خدا کو آرزو مند اور حسرت زدہ قرار دے دیا ۔ کیونکہ جو شخص کسی چیز کے عالمِ وجود میں آنے کا خواہش مند ہے جس کے متعلق اسے معلوم تھا کہ وہ نہیں ہو گی یا وہ چاہتا ہے کہ وہ چیز منصۂ شہود پر جلوہ گر نہ ہو جس کا ہونا اسے معلوم ہے تو ایسا شخص متمنی اور نادم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ؟ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور نادم کہتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے[3] ۔"

خلاصۂ کلام یہ کہ امام ابو حنیفہؒ مسئلہ تقدیر میں ایک خاص حد تک غور و فکر کرتے اور

---

[1] قدریہ وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاصی کا ظہور و وقوع خدا کے ارادہ سے نہیں ہوتا ۔ [2] الانتقاء ص ۱۶۵ (ع ۔ ح) [3] تاریخ بغداد ص ۳۷۶ ج ۱۳ (ع ۔ ح)

اس سے تجاوز کرنا پسند نہ فرماتے تھے وہ اس مسئلہ میں "تقدیر خیر و شر" پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ اور قدرت جملہ مخلوقات پر محیط ہے۔ کوئی انسانی عمل، خداوندی ارادہ کے بغیر وقوع میں نہیں آسکتا۔ انسان کے عبادات و معاصی کی نسبت (خلق) اس کی طرف ہے لیکن صادر انسان کے اختیار و ارادہ سے ہوتے ہیں اور اسی بنا پر اس سے باز پرس ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ذرہ بھر ظلم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ کتاب اللہ کی محکم آیات سے ماخوذ ہے۔ امام صاحبؒ نے قدریہ سے اگر اس بارے میں گفتگو یا مناظرہ کیا ہے تو اس وجہ سے کہ ان پر حجت و برہان کے سب دروازے بند کر دیئے جائیں اور ان کی کوششوں کو قطعاً ناکام بنا دیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ فرقہ جہمیہ کے نظریہ جبر کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے اور نہ ان کے اس خیال سے متفق ہیں کہ انسان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں۔ اس میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ صرف ارادے کا شعور و احساس اس میں پایا جاتا ہے۔

مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت امامؒ کے مخالف ان کو "جہمی" کہتے تھے اور یہ کہتے ہوئے نہیں جھجکتے کہ آپ جہم کی مدح و ثنا میں رطب اللسان رہتے اور اس کی سواری کی زمام تھامتے تھے ــــــ! پھر اس قسم کے لوگ اس جھوٹ کو لوگوں میں پھیلاتے رہتے تھے حالانکہ امام صاحبؒ جہم کے سخت مخالف تھے اور اس کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑایا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ راوی ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کہا کرتے تھے۔

"خراسان میں دو بدترین فرقے پائے جاتے ہیں۔ جہمیہ[1] اور مشبہہ[2]۔"

حاصل علم و فضل سے بدنصیب لوگوں کا علماء حقانی کے خلاف ہمیشہ یہی شیوہ رہا ہے۔ اگر نیک و بد تقدیر کے قائل نہ ہوئے تو قدری اور معتزلی ہونے کا الزام تھوپ دیا اور اگر کوئی تقدیر کا معتقد ہو تو اسے جہمی قرار دے ڈالا گو وہ شخص ببانگ دہل کیوں نہ کہتا رہے کہ جہم سے بیزار ہوں اور مجھے جہم سے کوئی سروکار نہیں۔ الغرض قابل اعتماد روایات سے ثابت شدہ جو حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جہم پر تبلیغ کے سب راستے مسدود کر دیئے تھے۔

(۲۱)

مسئلہ خلق قرآن

خلق قرآن اور امام ابوحنیفہؒ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں بعض لوگوں نے خلق قرآن کا عقیدہ پھیلانا شروع کیا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے مگر وہ خدا کی مخلوق ہے۔ اس عقیدہ کا بانی جعد بن درہم تھا جسے خالد بن عبداللہ والی خراسان نے قتل کیا۔ جہم بن صفوان بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مخالفین کا دعوے تھا کہ آپ بھی اسی نظریہ کے حامل تھے اور دو مرتبہ آپ سے توبہ کا مطالبہ کیا گیا۔ ایک مرتبہ خلفاء امویہ کی جانب سے عراق کے حاکم یوسف بن عمر نے اور دوسری دفعہ قاضی ابن ابی لیلے نے آپ سے توبہ کرائی ـــــ!

ہمارا یہ شیوہ نہیں کہ ایک ثابت شدہ الزام کا دفاع کریں یا جو رائے دلیل راجح رکھتی ہو اس کو نہ مانیں البتہ یہ کہتے ہیں باک نہیں کہ جن روایات میں اس الزام کا ذکر کیا گیا ہے ان کے قبول کرنے میں ہم متردد ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے ان اعداء و خصوم کے ذریعہ سے مروی ہیں جو آپ پر طعن کرنا چاہتے تھے خصوصاً جب کہ ان کے مقابلہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن کے راوی بڑے قابلِ اعتماد اور ہر طرح کے الزام و اتہام سے پاک ہیں اور اس لیے وہ روایتیں مقابلۃً اقرب الی القبول ہیں۔ دوسری قسم کی روایات اس لیے بھی بھروسہ کے لائق ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اعتقادی امور میں جس تحفظ و احتیاط کے عادی تھے یہ روایات اس سے مطابقت رکھتی ہیں کیونکہ آپ صرف انہی امور میں زحمتِ غور و فکر گوارا کرتے تھے جن میں سلف صالحین دخل دے چکے تھے یا سلف کی مدافعت کرنے اور حقائقِ دین کے تحفظ و

دفاع کے لیے جہاں ضرورت اس کی متقاضی ہوتی تھی۔

لہٰذا ہم ان روایات کو تسلیم نہیں کرتے جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور آپ سے توبہ کرائی گئی! بلکہ اس مسئلہ میں آپ کا موقف متعین کرنے کے لیے دوسری قسم کی روایات سے مدد لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم اس ضمن میں دو روایتیں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی روایت "تاریخ بغداد" میں مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"ابو حنیفہؒ خلقِ قرآن کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے" نیز مذکور ہے۔

"ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، زفرؒ، محمدؒ اور ان کے اصحاب و تلامذہ نے خلقِ قرآن کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ اس نظریہ کے قائل بشر المریسی اور ابن ابی دؤاد تھے اور انہی لوگوں نے اصحاب ابی حنیفہؒ کو بدنام کیا۔[1]

۲۔ دوسری روایت ابنِ عبدالبر کی الانتقاء میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا:

"ایک شخص جمعہ کے دن کوفہ کی مسجد میں آیا اور قرآن کے متعلق دریافت کرنے لگا۔ امام ابو حنیفہؒ ان دنوں مکہ گئے ہوئے تھے لوگوں میں چہ میگوئیاں ہونے لگیں۔ بخدا مجھے وہ انسان نما شیطان نظر آتا تھا۔ ہمارے حلقہ کے قریب آیا اور ہم سے پوچھنے لگا۔ ہم لگے ایک دوسرے کا منہ تکنے۔ اور کچھ جواب نہ دے پائے۔ صرف اتنا کہا کہ ہمارے استاذ محترم موجود نہیں اور ان کی عدم موجودگی میں ہم کچھ نہیں کہنا چاہتے انہی سے آغازِ سخن ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ آئے تو ان سے یہ ماجرا کہہ سنایا اور پوچھا کہ آپ کی کیا رائے ہے؟ ابھی مسئلہ ہمارے دل ہی میں تھا کہ آپ کا چہرہ لال پیلا ہونے لگا اور آپ سمجھے کہ کوئی مشکل مسئلہ ہوگا اور ان لوگوں نے بھی اس میں اپنی رائے بیان کردی ہوگی۔ فرمایا وہ مسئلہ کیا تھا؟ ہم نے بتا دیا، کچھ دیر آپ خاموش رہے پھر پوچھا تم لوگوں نے کیا جواب دیا؟

عرض کیا "ہم خاموش رہے تھے اور کوئی جواب نہیں دیا مبادا آپ ہمارے جواب کو برا منائیں"۔ یہ سن کر آپ کا غصہ فرو ہوا اور فرمایا:۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۷۹-۳۸۰، ج ۱۳

"جزاکم اللہ خیراً میری وصیت یاد رکھیے۔ اس مسئلہ میں نہ خود کسی رائے کا اظہار کریں نہ کسی سے دریافت کریں صرف اتنا کہو کہ یہ کلامِ الٰہی ہے اور اس میں ایک حرف بھی نہ بڑھاؤ۔ میرا خیال ہے کہ یہ مسئلہ اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک کہ تمام اہلِ اسلام کو ورطۂ حیرت و تذبذب میں نہ ڈال دے [1]"

خلق قرآن کا عقیدہ آپ کی طرف کیوں منسوب ہوا؟ ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے احتراز کرتے تھے اور اس عقیدہ کا انتساب آپ کی طرف آپ کے دشمنوں کا من گھڑت افسانہ ہے۔ مگر ان تہمت طرازیوں کے علاوہ اس الزام کے قبول و اشتہار کے کچھ وجوہ و اسباب بھی تھے۔

۱۔ بعض حنفیہ یہ عقیدہ رکھتے تھے اور امام ابوحنیفہؒ کو ان کے اس نظریہ کا خمیازہ بھگتنا پڑا۔

۲۔ آپ کے اعداء و خصوم نے ان حنفیہ کے عقائد کی ذمہ داری آپ پر عائد کی۔

۳۔ امام ابوحنیفہؒ کے پوتے اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہؒ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتے تھے اور علانیہ اسے اپنے آباء کرام کی طرف منسوب کرتے تھے ان سے مروی ہے کہ وہ برملا کہا کرتے تھے "میرا اور میرے آباء کا یہی عقیدہ ہے"

بشر بن ولید نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا "یہ آپ کی رائے تو ہو سکتی ہے مگر آپ کے آباء یقیناً اس کے قائل نہ تھے [2]"

۴۔ معتزلہ جنہوں نے آگے چل کر خلق قرآن کے نظریہ کو ابھارا۔ اس کی ترویج و اشاعت کے لیے اسے اصحابِ علم و فقہ اور مشہور و معروف لوگوں کی طرف منسوب کرتے تھے۔

ان دلائل و براہین کی روشنی میں ہمارا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ خلق قرآن کے مسئلہ پر

---

[1] الانتقاء ص ۱۶۶ (واضح رہے کہ اس روایت سے آپ کا غیر مخلوق کہنے میں توقف ظاہر ہوتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحبؒ صراحۃً قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے جیسا کہ کتاب الاسماء (بیہقی) اور شرح فقہ اکبر ص ۳۱ میں ہے)۔ (ع۔ ح)

[2] الانتقاء ص ۱۶۶ (ع۔ ح)

غور و فکر بھی پسند نہ کرتے تھے چہ جائیکہ آپ اسے عقیدہ کی حیثیت سے قبول کرتے۔ مگر ہم اس کے بھی قائل نہیں کہ یہ عقیدہ کوئی بڑے بھاری گناہ کا موجب ہے [1]

---

[1] لیکن جناب مصنف کا یہ خیال سلف صالح کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔ سارے ائمہ سلف عقیدۂ خلق قرآن کو گمراہی سمجھتے تھے۔ خود حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں قابل شاگرد خلق قرآن کے عقیدہ کو کفر سمجھتے تھے۔ کتاب الاسماء والصفات (از امام بیہقی متوفی ۴۵۸ھ) میں امام ابو یوسفؒ سے بروایت ثقات مذکور ہے کلمت ابا حنیفۃ فی ان القرآن مخلوق ام لا فاتفق رأیہ و رأیی علی ان من قال القرآن مخلوق فھو کافر رواۃ ھذا کلھم ثقات (ص ۱۹۱ طبع ہند) اور امام محمدؒ سے منقول ہے من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلفہ (ایضاً) اور یہی رائے سب ہی ائمہ سنت کی ہے جن کو خود قائلین خلق قرآن بدعتی فرقوں سے سابقہ پڑا تھا اور وہ اس مبتدعہ عقیدہ کی حقیقت اور اس کا جو خراب اثر اسلامی معاشرہ پر اس وقت پڑ رہا تھا اس سے بخوبی آگاہ تھے بعد میں آنے والے دلدادگان علم کلام خصوصاً ہمارے دور کے متکلمین کی رسائی ان حقائق تک مشکل ہو سکتی ہے لہذا متکلمین کے مقابلہ میں ائمہ سنت کے ارشادات ہی اس بارے میں سند ہو سکتے ہیں۔ کتاب الاسماء والصفات (امام بیہقی) ص ۱۸۵ - ۱۹۲ - اور دوسری کتب عقائد سنت میں یہ فتاوی ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں (ع۔ ح)

(۲۲)

۳۔ اخلاقی و اجتماعی مسائل میں امام صاحبؒ کے افکار و آراء

امام صاحبؒ کی دقتِ نظر امام ابوحنیفہؒ عمقِ فکر و نظر اور باریک بینی میں ممتاز تھے مختلف اعمال و امور کے اسباب و محرکات اور ان کے غایات و نتائج معلوم کرنے میں آپ دقتِ نظر سے کام لیتے تھے۔ آپ بازار میں آتے جاتے تجارتی معاملات میں حصہ لیتے اور فقہ و حدیث کی طرح انسانی زندگی کا بغور مطالعہ کرتے تھے۔ سیاسی و اعتقادی مسائل میں جدل و مناظرہ بھی آپ کا محبوب مشغلہ تھا اسی لیے آپ سے اسالیبِ فکر، اخلاقیات اور باہمی معاملات سے متعلق بہت عمدہ نظریات منقول ہیں۔ چنانچہ ہم بطور مشتے نمونہ از خروارے آپ کے چند اقوال و آثار نقل کرتے ہیں جن سے آپ کے طرزِ فکر و نظر انسانی زندگی اور اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے افکار و نظریات کا پتہ چلتا ہے۔

معرفتِ صحیحہ کی ضرورت و اہمیت آپ کا خیال تھا کہ ٹھوس عمل معرفتِ صحیحہ پر مبنی ہونا چاہیے پسندیدہ آدمی صرف وہی نہیں جو نیکی کا کام کرتا ہو بلکہ وہ آدمی ہے جو خیر و شر سے آگاہ بھی ہو۔ نیکی کی خوبیوں سے واقف ہو کر اسے اختیار کرے اور شر کے مفاسد جان کر اس سے کنارہ کش ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں عادل وہ نہیں جو ظلم کی پہچان حاصل کئے بغیر اس سے عدل کا صدور ہو بلکہ وہ ہے جو ظلم و جور اور اس کے نتائج کو پہچانتا ہو۔ عدل کے غایات و نتائج سے کلیتہً باخبر ہو۔ اور اس کے نتائج کی افادیت و عمدگی کے سبب اسے اختیار کرتا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اسی ضمن میں العالم و المتعلم میں لکھتے ہیں۔

"خوب سمجھ لیجئے کہ عمل، علم کے اس طرح تابع ہے جیسے اعضاء انسانی قوتِ باصرہ کے۔ علم کے ہوتے ہوئے قلیل عمل، جہالت پر مبنی عمل کثیر سے بہتر ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کوئی مسافر اگر جنگل میں سے گزر رہا ہو اور اس کے راستوں سے خوب آشنا ہو مگر زادِ راہ اس کے پاس کم ہو تو وہ اس کے لیے زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ زادِ راہ زیادہ ہو مگر وہ راستہ سے اجنبی ہو۔

چنانچہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:۔

قل هل يستوي الذين	یعنی" ان سے کہہ دیجئے کہ کیا عالم اور جاہل برابر
يعلمون والذين لا يعلمون	ہو سکتے ہیں؟ نصیحت تو صرف دانا لوگ
انما يتذكر اولوا الالباب (الزمر)	ہی حاصل کرتے ہیں"

ایک طالب علم نے امام صاحب سے دریافت کیا:۔

"اگر کوئی شخص عدل کی تعریف تو کر رہا ہو مگر مخالفین عدل کے جور و استبداد سے ناآشنا ہو اور اس کے لیے واقفیت بہم پہنچانا ممکن بھی نہ ہو تو کیا ایسا شخص حق کا رمز شناس اور اس کا اہل کہلانے کا حق رکھتا ہے؟"

آپ نے جواباً کہا۔

"ایسا شخص عدل و جور ہر دو سے ناآشنا ہے، آپ کو معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے لوگ میرے نزدیک سب سے زیادہ جاہل اور کمتر درجہ کے ہیں۔ ان کی مثال یوں ہے کہ چار آدمی ہوں انہیں ایک سفید کپڑا دے کر باری باری ان سے پوچھا جائے کہ کپڑے کا رنگ کیا ہے ان میں سے ایک کہے کہ سرخ ہے۔ دوسرا زرد کہے۔ تیسرا سیاہ اور چوتھا سفید بتائے۔

پھر سفید کہنے والے سے پوچھا جائے کہ بھئی ان تینوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ درست کہتے ہیں یا غلط؟ وہ جواباً کہے میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے میں ان کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ممکن ہے وہ صادق القول ہوں۔

بعینہٖ اسی طرح وہ لوگ ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ زانی کافر نہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہے کہ زنا کرتے وقت ایمان زانی سے اس طرح الگ کر لیا جاتا ہے جیسے قمیص اتاری جاتی ہے ممکن ہے وہ بھی درست کہتا ہو۔ ہم اس کو جھٹلاتے نہیں۔

ان کی تضاد بیانی کا یہ عالم ہے کہ وہ کہتے ہیں جو شخص حج کی استطاعت رکھنے کے باوجود حج کئے بغیر فوت ہو جائے تو ہم اسے مومن قرار دیتے ہیں۔ اس کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ اس کے لیے دعائے مغفرت کرتے اور اس کی تجہیز و تکفین کے فرائض سرانجام دیتے ہیں اور اس کے ذمہ جو حج واجب الادا تھا وہ بھی ادا کرتے ہیں لیکن اس کے علی الرغم اس شخص کو بھی جھوٹا قرار نہیں دیتے جو کہتا ہے کہ اس کی موت یہودیت یا نصرانیت پر واقع ہوئی۔

وہ خوارج کی باتوں کا انکار کرتے ہیں اور اقرار بھی۔ شیعہ اور مرجئہ کے بعض اقوال کو مانتے اور بعض کا انکار کرتے ہیں"

آپ کی جانب منسوب سطور بالا سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

عمل ثابت و محکم، فکر صحیح اور علم راسخ پر مبنی ہونا چاہیئے۔

دوسرا یہ کہ اعتقادی مسائل کا علم حتمی و قطعی ہونا چاہیئے جس میں تردد کی کوئی مجال نہ ہو اور اس کا تحقق نفی و اثبات دونوں سے ہوتا ہے۔ یعنی عقائد صحیحہ کا اثبات کیا جائے اور اس کے ماسوا غلط عقائد کی نفی کی جائے۔ احکام کی تصدیق ہو اور اس کے غیر کا ابطال۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقائد میں یہی طریق قرین عقل و دانش ہے۔

چونکہ اعمال کا اثبات ظنی دلائل سے ہو سکتا ہے اور وہاں علم یقینی موجود نہیں ہوتا بلکہ ظنی ترجیح کافی ہوتی ہے اس لیے اس صورت میں اپنے مخالف کے قول کو پورے وثوق سے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ اپنے قول کو راجح قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کے بارے میں کہنا موزوں ہوتا ہے کہ یہ درست ہے مگر اس میں خطاء کا احتمال موجود ہے اور مخالف کے قول کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ قول خطا ہے مگر اس میں صواب کا احتمال ہے

یہ کلام آپ سے نقل شدہ اقوال و آثار کے بالکل مطابق ہے ان کے مخالف نہیں۔ آپ اپنے فقہی مسائل کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

"جو اقوال مجھ تک پہنچ سکے ہیں یہ ان سب میں افضل ہے، جو اس کے سوا کسی دوسرے قول کو احسن خیال کرتا ہو وہ اس کی پیروی کرے[1]"

جو شخص اپنے مخالف کے قول کو پورے وثوق سے باطل قرار دیتا ہو وہ ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

اخلاقی و اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے نظریات

امام ابوحنیفہؒ نے اجتماعی مسائل، عوام الناس اور ایک عالم دین کے معاشرہ سے ربط و تعلق کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ لوگوں کے حالات سے کس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے اور آپ نے کس قدر غور و تعمق سے ان کا مطالعہ کیا تھا اور کتنی محنت سے تلخ و شیریں کو آزمایا تھا۔ یوسف بن خالد[2] سمتی کو الوداع کہتے وقت جو وصیت آپ نے فرمائی تھی وہ نہایت بیش قیمت افکار پر مشتمل ہے۔ ہم اس کا ملخص پیش کرتے ہیں۔

"اگر لوگوں سے آپ کا برتاؤ اچھا نہ ہو وہ آپ کے دشمن بن جائیں گے خواہ آپ کے والدین ہی کیوں نہ ہوں، اور اگر آپ اجنبی لوگوں سے بھی اچھا برتاؤ کریں تو آپ کے قریبی بن جائیں گے فرض کیجئے آپ بصرہ گئے اور وہاں مخالفت کا بازار گرم کیا تکبر سے پیش آئے اور اپنے علم و فضل کا ڈھنڈورہ پیٹنا شروع کیا۔ عوام سے میل جول نہ رکھا۔ باہم قطع تعلق کا رویہ اختیار کیا ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے بدعتی اور گمراہ کہنا شروع کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اور آپ ہدف ملامت بنے۔ آپ بصرہ سے بھاگنے پر مجبور ہوئے۔ یہ کوئی عقلمندی کی بات نہ ہوئی۔ وہ شخص دانا نہیں کہلا سکتا جو ایسے شخص سے مدارات سے پیش نہ آئے جس سے

---

[1] الانتقاء ص ۱۴۰ (ع۔ ح) [2] وفات ۱۸۹ھ محدثین کے نزدیک یہ مجروح راوی ہے (الفوائد البہیہ ص ۲۹۵) (ع۔ ح)

مدارات بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ تا آنکہ اللہ تعالیٰ کوئی مخلصی کی صورت پیدا کر دے۔

جب آپ بصرہ جائیں اور لوگ آپ کا استقبال کریں۔ ملاقات کے لیے جوق در جوق حاضر ہوں اور آپ کے حقوق و واجبات کا خیال رکھیں تو آپ کو چاہیئے کہ ہر شخص سے مناسب سلوک کریں۔ ان کا مرتبہ پہچانیں، با عزت لوگوں سے بہ تکریم پیش آئیں، علماء و شیوخ کا احترام بجا لائیں۔ نوجوانوں سے لطف و کرم کا برتاؤ کریں۔ عوام سے قریب ہوں۔ بدکرداروں سے نرم سلوک کریں نیک لوگوں کی صحبت سے مستفید ہوں۔ سلطان کو معمولی خیال نہ کریں۔ کسی کی تحقیر نہ کریں۔ کرم و مروّت میں کمی نہ کریں۔ اپنا راز افشا نہ کریں اور آزمانے سے پہلے کسی پر بھروسہ نہ کریں۔ کمینے شخص سے دوستی نہ گانٹھیں۔ جو چیز بظاہر معیوب ہو اس سے مانوس نہ ہوں۔ احمق لوگوں سے خوش طبعی نہ کریں۔ لطف و کرم، صبر و تحمل، حسن اخلاق اور عالی ظرفی کو اپنا شیوہ بنائیں۔ لباس اچھا پہنیں۔ سواری کو اچھی حالت میں رکھیں۔ خوشبو کثرت سے استعمال کریں۔ لوگوں کو کثرت سے کھانا کھلائیں کیونکہ بخیل آدمی کبھی سردار نہیں بن سکتا کچھ جاسوس ہونے چاہئیں جو لوگوں کی باتوں سے آپ کو آگاہ کرتے رہیں۔ جب آپ کوئی خرابی دیکھیں تو فوراً اسے درست کر دیں کوئی اچھی بات دیکھیں تو اس سے زیادہ دلچسپی لیں۔ جو آپ کی ملاقات کو آئے اور جو نہ آئے دونوں کی ملاقات کو جایا کریں۔ آپ سے کوئی اچھا سلوک کرے یا برا آپ ہمیشہ اس سے اچھا برتاؤ کریں۔ دوسروں کو معاف کرتے اور نیکی کا حکم دینے کو اپنا شعار بنائیں۔ بے کار چیزوں سے صرف نظر کریں۔

ہر موذی چیز سے کنارہ کش رہیں۔ حقوق ادا کرنے میں عجلت سے کام لیں۔ بذاتِ خود بیمار کی عیادت کریں اور قاصد کے ذریعہ اس کی حفاظت کریں جو موجود نہ ہو اس کا حال پوچھتے رہیں۔ اگر کوئی آپ سے پیچھے ہٹ جائے تو آپ ایسا نہ کریں۔ جہاں تک ممکن ہو لوگوں سے اظہار الفت و مودت کریں۔ کثرت سے لوگوں کو اسلام کہا کریں اور کم درجے کے لوگوں کو بھی سلام کہنے سے گریز

نہ کریں۔ جب آپ دوسرے لوگوں کے ساتھ کسی مجلس میں یا مسجد میں جمع ہوں اور ایسے مسائل کا ذکر چل پڑے جن کے آپ مخالف ہوں تو وہاں پاس ادب سے اظہار خلاف نہ کریں۔ اگر آپ سے سوال کیا جائے تو مناسب بات کہہ دیں ساتھ ہی یہ بھی بتا دیں کہ اس مسئلہ میں فلاں فلاں اقوال اور بھی ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے۔ اگر نام لے کر وہ قول آپ سے منسوب کریں تو انہیں پتہ چل جائے گا کہ وہ قول کس درجہ کا ہے۔ اور آپ کی قدر و قیمت کیا ہے؟

اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کس کا قول ہے؟ تو آپ کہئے کہ بعض فقہا کا۔ اگر وہ اس کے عادی اور مانوس ہو جائیں تو آپ کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جائیں گے۔ ہر آنے والے کو اس علم کا درس دیجئے جو ان کے یہاں مروج اور ان کی فکر و نظر کا جولانگاہ رہ چکا ہو۔ اور ہر ایک ان میں سے کچھ نہ کچھ یاد کر لے۔ ان کو ایسا علم پڑھائیے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے واضح ہو اور زیادہ دقیق نہ ہو۔ ان سے محبت کیجئے اور کبھی تفریح طبع بھی کرتے رہئے ان سے مل کر باہم بات چیت کیجئے کیونکہ محبت سے علم میں پائیداری پیدا ہوتی ہے کبھی کبھی ان کو کھانا بھی کھلایا کریں۔ ان کی حاجات و ضروریات بھی پوری کر دیا کریں۔ ان کی قدر پہچانئے۔ ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کیجئے۔ ان سے رفق و مسامحت کا برتاؤ کریں۔ کسی سے دل تنگی یا بیزاری کا اظہار نہ کیجئے۔ ایسے ہو کر رہیئے جیسے انہی میں سے ایک آدمی ہو نفس کی حفاظت اور نگہداشت کر کے اس کی امداد کیجئے۔ جس بات کی لوگوں میں طاقت نہ ہو اس کا حکم نہ دیجئے۔ لوگوں کے لیے اسی چیز کو پسند کیجئے جس کو وہ اپنے لیے پسند کریں۔ لوگوں سے نیک نیتی کا سلوک کریں۔ صداقت شعار بنیں۔ کبر سے اجتناب کریں۔ غدر سے دور دور رہیں۔ یہاں تک کہ غدار سے بھی دھوکہ نہ کریں۔ خائن سے بھی امانتداری کا سلوک کریں وفاداری کو شیوہ بنایئے۔ تقویٰ کے پابند رہیئے۔ دیگر مذاہب والوں سے حسن سلوک کا رویہ اختیار کریں۔[۱]

---

[۱] مناقب از مکی ص ۱۰۷-۱۰۹ ج ۲ و مناقب از ابن البزازی ص ۸۹-۹۱ ج ۲ (ع۔ح)

یہ امام ابو حنیفہؒ کی وہ وصیت ہے جو انہوں نے اپنے ایک شاگرد کے لیے تحریر کی تاکہ بصرہ جا کر وہاں سکے لوگوں کو کوئی فقہ پڑھائیں اور اہل بصرہ کو کوئی فقہا کے افکار و آراء سے آگاہ کریں، ان نصائح سے اس امام جلیل کی زندگی کے تین گوشے ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ان سے آپ کے اخلاقِ جلیلہ پر روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ آپ کس قدر جامع فضائل تھے۔ اخلاق جلیلہ طبعی اور جبلی امور کی طرح آپ کی عادتِ ثانیہ بن چکے تھے اور ایسی شخصیت میں ایسے بلند اخلاق کا ہونا کچھ عجب بھی نہیں۔ کیونکہ آپ نے اپنی طبیعت کو اخلاق عالیہ کا عادی بنا لیا تھا۔ گھٹیا امور سے دُور رہنا آپ کا شعار خاص بن گیا تھا۔ آپ معاصی سے بھی اجتناب اس لیے کرتے کہ وہ خلافِ مروّت ہیں صرف اس لیے نہیں کہ وہ دین کے منافی ہیں۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔

"میں نے گناہوں کو کمینگی خیال کیا، مروّت کی بنا پر انہیں چھوڑ دیا اور وہ میرے لیے دین بن گئے۔"

۲۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اخلاقی و اجتماعی مسائل میں کتنی گہری بصیرت رکھتے تھے۔ لوگوں کا ذہنی علاج کرنے کے لیے آپ نے یہ اکسیر نسخہ بتایا کہ مبلغ و مصلح کو محبت پیشہ ہونا بڑا ضروری ہے۔ وہ لوگوں سے محبت کرتا ہو اور لوگ اسے چاہتے ہوں۔ نہ کسی کی مخالفت کرے اور نہ نفرت دلائے لوگوں سے نفرت کے بجائے الفت کا طرزِ عمل اختیار کرے اور ایسی چیزیں پیش کرے جو لائق قبول ہوں نہ قابلِ انکار۔ جب وہ کسی بات میں ان کے مخالف ہو تو اسے ان پر فوراً نہ ٹھونس دے کہ وہ سرکش ہونے پر مجبور ہوں بلکہ ان کی رائے کی تائید کر کے یہ کہہ دے کہ اس مسئلہ میں کچھ مخالف اقوال بھی ہیں۔ پھر اپنے دلائل دینا شروع کرے مگر انہیں اپنی جانب منسوب نہ کرے اور حجت و برہان سے ان کو خوب مضبوط بنا دے۔ اگر وہ دریافت کریں کہ ان کا قائل کون ہے تو صرف اتنا کہہ دے کہ کسی فقیہ کا قول ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی تصادم کے بغیر وہ اس رائے کو منظور کر لیں گے۔

۳۔ آپ کی زندگی کا جو تیسرا پہلو ان نصائح سے نمایاں ہوتا ہے وہ ایک استاذ و مربّی کی

حیثیت ہے۔ جو اپنے تلامذہ کی نگہداشت کرتا اور بخوبی جانتا ہے کہ اپنے افکار و آراء کو ان میں کس طرح پھیلایا جا سکتا ہے اور کس طرح انھیں اپنا مقرب بنایا جا سکتا ہے وہ اپنے آزمودہ اور زریں نصائح سے ان کو مستفید کرتا ہے۔ "تلامذہ میں سے جو تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا ہے وہ انھیں مشورہ دیتا ہے کہ اپنے تلامذہ کو وہی علم سکھائے جو ان کی ذہنی صلاحیتوں اور ان کے جذبات و احساسات سے موافق ہوتا کہ وہ اس سے مانوس ہو جائیں۔ آغاز کار ہی سے وہ ایسی بات ان کے سامنے پیش نہ کرے جو ان کے احساسات کے خلاف ہو مبادا وہ متنفر ہو جائیں۔ پھر واضح قسم کے مسائل کو پیش کرے اور تدریجی طور پر آگے بڑھتا جائے کہ پوشیدہ مسائل بھی انھیں واضح نظر آنے لگیں۔ امام ابوحنیفہؒ ہونے والے معلّم کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ میں جذبات الفت و مودّت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معلّم انھیں رنگا رنگ باتوں میں مشغول رکھے تاکہ تعلقات میں پائیداری پیدا ہو۔ پھر ان سے میل جول اور انس پیدا کرتے، ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کرتے، نرمی، مسالمت، عالی ظرفی اور ان میں کا ایک فرد بن کر رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

درس و تدریس کا عملی تجربہ رکھنے والے اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ یہ نصائح کس قدر بیش قیمت اور نفع بخش ہیں اور طلبہ میں حبِ علم پیدا کرنے، سے ان کے لیے سہل بنانے اور ان میں تشویق و ترغیب کے جذبات اجاگر کرنے کے لیے یہ کس حد تک ممد و معاون ہیں۔

(۲۴)

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب تصانیف کی بحث ہماری اس بحث وتمحیص سے سب سے بڑی غرض یہی ہے کیونکہ فقہ ہی آپ کا وہ امتیازی وصف ہے جس سے آپ نے شہرتِ عام اور بقائے دوام حاصل کی۔ اس کتاب کی تصنیف سے یہی ہمارا مطلب اور غایت مقصود ہے۔

آپ کی فقہ کا جائزہ لینے میں ہمیں ایک مشکل کا سامنا ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ اس مقصد کے حصول کا راستہ آسان نہیں۔ کیونکہ آپ کی فقہ پر اپنی کوئی تصنیف موجود نہیں جو کتابیں آپ کی طرف منسوب ہیں وہ عقائد وکلام کے موضوع پر ہیں، مثلاً فقہ اکبر، رسالۃ العالم والمتعلم۔ مکتوب بنام عثمان البتی۔ کتاب الرد علی القدریہ العلم شرقاً وغرباً وبعداً وقرباً۔

علماء کو آپ کی تصانیف میں سے بھی چند مختصر رسائل مل سکے ہیں۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ فقہ اکبر دراصل فقہ کی کتاب ہے نہ کہ عقائد وکلام کی، یہ کتاب ساٹھ ہزار مسائل پر مشتمل تھی اور بعض کے نزدیک اس سے بھی زیادہ، لیکن یہ کتاب مل نہیں سکی اور جو چیز سامنے موجود نہ ہو اس کے متعلق کیا قیاس آرائی کی جا سکتی ہے؟ اگر یہ کتاب پیش نظر ہوتی تو جستجو کے بعد اندازہ لگایا جا سکتا تھا کہ اس میں کس حد تک صحت پائی جاتی ہے۔

بہرحال مشہور یہی ہے کہ فقہ اکبر کا موضوع عقائد ہے اور وہ یہی کتاب ہے نہ کہ کوئی دوسری فرضی کتاب، کیونکہ ایسی کوئی کتاب دیکھنے میں نہیں آئی۔ اگرچہ اس مشہور فقہ اکبر کی نسبت بھی آپ کی طرف محل نظر و تامل ہے اور قطعی طور سے ثابت نہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے [1]

---

[1] جیسا کہ گذشتہ صفحات میں قریب ہی گزر چکا ہے (ع-ح)

(۲۴)

فقہ حنفی کی نقل و روایت

قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ فقہ میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں کی اگر آپ کے عہد کے حالات پر ایک طائرانہ نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات روحِ عصر اور رفتارِ زمانہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ کتابیں تصنیف کرنے کا رواج آپ کی وفات کے بعد یا آپ کی زندگی کے آخری دور میں ہوا جب کہ آپ بوڑھے ہو چکے تھے۔

عصرِ صحابہؓ میں جو مجتہد پائے جاتے تھے وہ اپنے فتاویٰ اور اجتہادات کو جمع نہیں کرتے تھے بلکہ انہوں نے حدیث نبوی کی جمع و تدوین بھی نہیں کی۔ اس لیے کہ "اصول دین مدوّن شکل میں کتاب اللہ ہی میں موجود رہے۔ وہی شریعت کا عمود، نورِ مبین اور اللہ کی مضبوط رسی ہے۔ لیکن اس دور کے بعد حالات کے تقاضا سے مجبور ہو کر علماء حدیث نبوی اور فقہ و فتاویٰ کی تدوین میں لگ گئے۔

تدوین فقہ کا آغاز مدینہ کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ان کے بعد تابعینؒ کے فتاویٰ جمع کرنے لگے۔ ان کو دوسرے مسائل کے لیے مبنیٰ قرار دیتے تھے۔ عراقی فقہاء عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے فتاویٰ شریحؒ اور دیگر قضاۃ کوفہ کے فیصلوں کو جمع کرتے تھے۔ راویوں کا بیان ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے بھی فتاویٰ و مبادی کو ایک مجموعہ میں جمع کیا تھا امام ابو حنیفہؒ کے استاد حمادؒ کا بھی ایک مجموعہ تھا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ مجموعے مبوب و مرتب کتابوں کی حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کی حیثیت ایک ذاتی ڈائری کی تھی کہ مجتہد عندالضرورت اس کی طرف رجوع کرتا تھا مگر اسے

لوگوں کے سامنے ایک کتاب کی طرح نہیں پیش کرتا تھا۔ وہ صرف نسیان کے ڈر سے اسے ضبط تحریر میں لے آتا تھا۔ خود صحابہؓ بھی شاذ و نادر ہی کتاب سے مدد لیتے تھے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں فقہی مسائل درج تھے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں ان نادر حالات میں قدرے اضافہ ہوا اور اس کے بعد ان سے تالیف و تدوین کی تخم ریزی کا کام لیا گیا۔ چنانچہ امام مالکؒ نے موطا، ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج اور فقہ حنفی کی دیگر کتب مدون کیں۔ پھر امام محمدؒ کا دور آیا تو انہوں نے مکمل یا تقریباً مکمل فقہ حنفی کو ترتیب دیا۔

امام محمدؒ کی کتب میں درج کردہ فقہی روایات کی حقیقت

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ کی کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں کی۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کے اصحاب و تلامذہ آپ کی فقہی آراء کو مدون کرتے اور ضبط تحریر میں لاتے تھے کبھی آپ انہیں املا بھی کراتے۔ امام محمدؒ کی کتابیں بڑی حد تک آپ کی آراء کی ناقل ہیں مگر اس کا یہ معنی نہیں کہ انہوں نے ان سب کو امام صاحبؒ سے سن تو لیا ہو مگر تدوین، وفات امام کے بعد عمل میں لائے ہوں بلکہ واقعہ غالباً یوں ہوا ہو گا کہ انہوں نے اپنے استاد ابو یوسفؒ یا دیگر اساتذہ سے اخذ کر کے اپنی ذاتی ڈائری میں جمع کر لیے ہوں اور کچھ اقوال انہوں نے براہ راست بلا واسطہ امام سے بھی سنے ہوں۔ مگر ایسے اقوال کی تعداد بہت کم ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی باہم صحبت و استفادہ کا زمانہ اتنا کم ہے کہ اس میں اتنے کثیر التعداد اقوال کا احاطہ ممکن نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اتنی کم تھی کہ اس کم سنی میں اتنے بڑے کام کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ آپ کی وفات کے وقت امام محمدؒ صرف اٹھارہ سال کے تھے اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے اس عمر میں امام سے وہ تمام روایات اخذ کر لی ہوں جو انہوں نے اپنی کتابوں میں جمع کیں۔

بنا بریں ضروری ہے کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام کے تلامذہ کے جمع کردہ متداول مجموعوں سے لی ہوں گی۔

یہ مفروضہ بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام ابو یوسفؒ سے سن

کر مدون کرلی ہوں اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ اس کی ذکرِ سند سے ضرور کام لیتے اور انہیں بطریق روایت بیان کرنے کا اعتناء کرتے۔

ہمیں اخبار تاریخیہ سے یہ پتہ بھی چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ ان کے فتاوے قلم بند کرتے تھے۔ اور گاہے آپ ان کی تائید یا تبدیل کے لیے انہیں ملاحظہ بھی فرماتے تھے ابن البزازی کی المناقب میں مذکور ہے۔

"ابو عبداللہ کہتے ہیں کہ میں ابو حنیفہؒ کے اقوال ان کو پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ ابو یوسفؒ نے اس مسودہ میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیئے تھے۔ میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابو یوسفؒ کے اقوال کا ذکر نہ آنے پائے۔ ایک روز غلطی سے میں نے امام کا قول ذکر کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کہ یہاں ایک اور قول بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرمانے لگے "اس دوسرے قول کا قائل کون ہے" بعدازاں میں ابو یوسفؒ کے قول پر نشان لگا دیا تھا تاکہ آپ کے سامنے اس کا ذکر نہ آجائے۔"[1]

اس واقعہ سے ہمارے ذکر کردہ معقول استنباط کی تائید ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے چند کتب کو آپ کی طرف منسوب کیا ہے یا ان کا قول ہے کہ آپ نے فقہ کو مدون کیا۔ ان کی گفتگو اسی اساس پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ امامؒ کے تلامذہ نے آپ کی زیر سرپرستی آپ کے اقوال مدون کیے اور حضرت امامؒ نے کبھی کبھی اس پر نظر ثانی فرمائی۔

خیر ان امالی (املائی تقریروں اور ان کی جمع و تدوین میں آپ کی کدوکاوش کی نسبت آپ کی جانب کیسی بھی ہو یہ حقیقت اپنی جگہ پر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی جو آپ کی طرف منسوب کی جاتی ہو۔ لیکن علامہ مکیؒ المناقب میں لکھتے ہیں۔

"امام ابو حنیفہ اولین شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا۔ آپ سے قبل یہ فخر کسی کو حاصل نہ ہو سکا صحابہؓ و تابعینؒ نے نہ ابواب مرتب کیے اور نہ کوئی باترتیب کتاب تصنیف کی۔ ان کا تمام تر اعتماد قوتِ فہم پر تھا۔ ان کے دل ہی علوم کے صندوق تھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے آنکھ کھولی تو دیکھا کہ اوراقِ علم بکھرے پڑے ہیں

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۰۹ ج ۲۔

ان کے حق میں آبا و اجداد بعد میں آنے والے ناخلف انہیں ضائع کر دیں۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہے:۔

ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من قلوب العباد وانما ینتزعہ بموت العلماء فیبقی رؤساء جہال فیفتون بغیر علم فیضلون ویضلون[1]

یعنی "اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح قبض نہیں کرے گا کہ فوراً لوگوں کے سینوں سے اسے سلب کرے بلکہ علماء کو موت دے کر وہ لوگوں کو علم سے محروم کر دے گا۔ علماء کے بعد لوگوں میں کچھ جاہل قسم کے سربراہ رہ جائیں گے جو علم کے بغیر فتویٰ دینے لگیں گے خود بھی بھٹکے ہوئے ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

اس حدیث کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ نے تدوین علم کا بیڑا اٹھایا اور اسے ابوابِ کتب میں مضبوط و مرتب کر دیا۔ چنانچہ پہلے مسائل طہارت پھر نماز، پھر عبادات پھر معاملات اور مسائل میراث پر ختم کر دیا۔

طہارت کے بعد نماز کے مسائل اس لیے ذکر کیے کہ تصحیح عقائد کے بعد نماز اوّلین فریضہ ہے جو انسان پر عائد ہوتا ہے کیونکہ نماز عبادت میں ایک خصوصی مقام رکھتی ہے اور اس کا وجوب بلا تخصیص جمہور مسلمانوں پر ہے[2]

اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تدوین سے ان کی مراد آپ کے تلامذہ کی جمع و تالیف ہے اور شاید اس میں آپ کی راہنمائی بھی شامل ہوتی تھی۔ بلکہ راجح پہلو یہی ہے۔ اسی لیے مذکورہ بالا کتاب میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے ذکرِ مسائل کا طریقہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"آپ نے اپنے مسلک کی اساس اپنے تلامذہ کی شوریٰ پر رکھی اور ان پر اپنی رائے ٹھونسنی نہیں چاہی اس سے آپ کا مقصد دینی کاوش اور خدا و رسول سے تعلق خلوص میں امکانی حد تک کوشاں رہنا تھا۔ آپ ایک ایک مسئلہ پیش کر کے

---

[1] مشکوٰۃ کتاب العلم (ج ۱ ص ۳۳)

[2] المناقب للمکی ص ۱۳۶ ج ۲۔

تلامذہ کے جوابات سنتے اور پھر اپنا ما فی الضمیر بیان فرماتے۔ ضرورت کا تقاضا ہوتا تو ان سے تبادلۂ افکار بھی کرتے جب ایک قول پر آکر بات ٹھہر جاتی تو ابو یوسفؒ اسے اصول میں درج کر لیتے۔ اسی طرح انہوں نے سب اصول تحریر کر لیے[1]۔"

یہ ہے وہ طریقۂ تحریر جس کے مطابق امام صاحبؒ اور آپ کے اصحاب کا مذہب مدون ہوا جس کی آپ کے تلامذہ نے مرتب، منظم، مبوب اور کتابی شکل میں اشاعت کی۔

---

[1] ایضاً ص ۱۳۳ ج ۲

(۲۵)

مسندِ ابی حنیفہؒ

اگرچہ فقہ میں کوئی مرتب کتاب آپ کی طرف منسوب ہمیں نہیں ملتی لیکن احادیث و آثار پر مشتمل ایک مسند کی نسبت بھی آپ کی طرف کی جاتی ہے۔ احکام شرعیہ پر مشتمل کتابوں کی طرح یہ فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ مسند آپ کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہو کر آپ کی جانب منسوب ہوئی ؛ یا آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کی فقہ کی طرح یہ آثار بھی آپ سے روایت کئے اور آپ کے حلقۂ درس میں سن کر پہلے انہیں جمع کیا پھر مرتب و مبوب کرنے کے بعد انہیں لوگوں میں خوب پھیلایا۔

بہرکیف یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے روایات کا کافی ذخیرہ جمع کیا تھا اور انہیں آثار کے نام سے موسوم کیا۔ اسی طرح محمد بن حسن شیبانیؒ نے بھی آثار کے نام سے روایات کا ایک ذخیرہ جمع کیا تھا ان دونوں کتابوں کی مرویات بڑی حد تک ایک جیسی ہیں یہ سوال کہ کیا مسند میں موجودہ روایات آپ کے تلامذہ کی روایت کردہ ہیں ؟ بعض علماء نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے اور اکثر علماء نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا اپنی کتاب تعجیل المنفعہ میں کہنا یہ ہے کہ :۔

"مسند ابی حنیفہؒ آپ کی جمع کردہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث محمد بن حسنؒ کی کتاب الآثار میں پائی جاتی ہیں۔ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث کے علاوہ کچھ دوسری چیزیں موجود ہیں

حافظ ابو محمد الحارثی نے جو تین صدیاں بعد ہوئے ہیں امام ابو حنیفہؒ کی احادیث سے اعتنار کیا اور بلحاظ شیوخ ابی حنیفہؒ اس کو مرتب کیا۔

پھر حافظ ابو بکر المقریؒ[1] نے مرفوع احادیث کو مسند حارثی سے الگ کر کے جمع کیا جو مسندِ حارثی سے چھوٹی کتاب ہے۔ اسی انداز کی حافظ ابو الحسین بن مظفر کی مسند ابی حنیفہؒ بھی ہے۔ رہی وہ "مسند ابی حنیفہؒ" جس کو تخریج رجال کے لیے حافظ (ابو عبداللہ محمد بن علی حمزہ)[2] الحسینیؒ نے منتخب گردانا۔ وہ حسین بن خسرو کی مسند ہے جو متاخر شخص ہیں اور ان کی مسند میں بعض زائد چیزیں ہیں جو حارثی اور ابن المقری کی مسند میں نہیں۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک جو مسند، امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے وہ آپ کی تالیف نہیں۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے ان علماء کا ذکر بھی کیا ہے جنہوں نے اس مسند کی روایت کی۔ حافظ ابن حجرؒ کی ذکر کردہ روایات کے علاوہ بھی کچھ روایات موجود ہیں مثلاً حصفکی کی روایات[3]

حاجی خلیفہ کشف الظنون میں مسند ابی حنیفہؒ کی روایت، اس میں اختلاف اور اس کی جمع اور ترتیب و تلخیص کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مسند ابی حنیفہؒ حسن بن زیاد لؤلؤی نے روایت کی شیخ قاسم بن قطلوبغا نے اس مسند کے نفس بروایت حارثی کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا۔ پھر اس پر امالی بھی لکھے ہیں جو دو جلدوں میں ہیں۔ جمال الدین محمود بن احمد قونوی دمشقی المتوفی ۷۷۰ھ نے مسند ابو حنیفہؒ کا المعتمد نام سے اختصار کیا اور اس کی المستند نامی شرح لکھی۔ ابو المؤید محمد بن محمود خوارزمی متوفی ۶۶۵ھ نے مسند کے زوائد کو جمع کیا۔

[1] ابو بکر محمد بن ابراہیم الخازن۔ ابن المقری متوفی ۳۸۱ھ (ع۔ ح) [2] متوفی ۷۶۵ھ خطوط ہلالی کے مابین وضاحت ہماری طرف سے ہے۔ اصل کتاب میں فاش غلطی ہے کہ اس جگہ "حافظ ابو زرعہ ابو الفضل بن الحسین العراقی" لکھا ہے۔ تعجیل المنفعہ کی طرف مراجعت کر کے تصحیح کی گئی (ح ۔ ع) [3] مسند ابی حنیفہ بروایۃ الحصفکی ۱۳۰۹ھ میں آستانہ میں امام بخاریؒ کی الادب المفرد کے حاشیہ پر چھپی۔ یہ مختصر کتاب ہے۔ (مصنف)

ابوالمؤید کا بیان ہے کہ میں نے شام کے بعض جہلاء کو دیکھا جو امام ابوحنیفہؒ کی قدر و قیمت سے ناآشنا تھے۔ آپ کی تنقیص شان میں سرگرم رہتے اور آپ کے مقابلے میں دوسروں کی تعریف کرتے۔ ان کا قول تھا کہ آپ قلیل الحدیث تھے۔ جب کہ دوسرے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ کی مسند شافعی ہے۔ اور امام مالکؒ نے موطا لکھی۔ لیکن آپ نے علم حدیث میں کوئی کتاب تحریر نہیں کی۔ اور صرف چند احادیث آپ سے مروی ہیں یہ سن کر مجھے دینی غیرت نے آلیا اور میں نے پختہ ارادہ کیا کہ آپ کی وہ پندرہ مسانید جو فحول علماء حدیث نے جمع کی ہیں ان کو یکجا کر دوں۔ وہ پندرہ مسانید مندرجہ ذیل علمائے نے جمع کیں۔

۱۔ امام حافظ ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر شاہد العدل (متوفی سنہ ۳۸۰ھ)[1]

۲۔ امام حافظ ابومحمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی بخاری المعروف عبداللہ الاستاذ (متوفی سنہ ۳۴۰ھ)

۳۔ امام حافظ ابوالحسین محمد بن مظفر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد البغدادی متوفی سنہ ۳۰۰ھ

۴۔ امام حافظ ابونعیم اصبہانی شافعی احمد بن عبداللہ متوفی سنہ ۴۳۰ھ

۵۔ الشیخ ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد انصاری (متوفی سنہ ۵۳۵ھ)

۶۔ امام ابواحمد عبداللہ بن عدی جرجانی (متوفی سنہ ۳۶۵ھ)

۷۔ امام حافظ عمر بن حسن شیبانی[2] (متوفی سنہ ۳۳۹ھ)

۸۔ ابوبکر احمد بن محمد بن خالد کلاعی[3]

۹۔ امام ابویوسف القاضی۔ آپ کی روایت کا نام "نسخہ ابویوسف" ہے[4]۔

۱۰۔ امام محمد بن حسن شیبانی۔ اس کا نام "نسخہ محمد" ہے۔

---

[1] خطوط ہلالی کے اندر وفیات ہماری طرف سے ہیں (ع۔ح)، [2] جامع مسانید الامام اعظمؒ (ص ۵ جلد ۱) میں "الاشنانی" ہے واللہ اعلم (ع۔ح)، [3] جامع المسانید کے آخر میں (ص ۳۹۲ ج ۲) لکھا ہے کہ یہ "مسند" درحقیقت محمد بن خالد وہبی کی جمع کردہ ہے۔ بروایت ابوبکر کلاعی (ع۔ح)، [4] غالباً کتاب الآثار از امام ابویوسفؒ اور کتاب الآثار امام محمدؒ و کتاب الآثار امام حمادؒ کو "مسند" سے تعبیر کر دیا گیا ہو (ع۔ح)

۱۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے فرزند امام حماد (متوفی ۱۷۰ھ)

۱۲۔ امام محمد البقیاً یہ زیادہ تر تابعین سے مروی ہے اور الآثار کے نام سے موسوم ہے۔

۱۳۔ امام حافظ ابوالقاسم عبداللہ بن ابی العوام سعدی (متوفی ۳۳۵ھ)

۱۴۔ امام حافظ ابوعبداللہ حسین بن محمد بن خسرو بلخی المتوفی ۵۲۲ھ۔ ان کی تخریج بہت ہے

۱۵۔ امام ماوردی (ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب متوفی ۴۵۰ھ)

میں نے ان مسانید کو فقہی ابواب پر مرتب کیا البتہ مکرر احادیث حذف کر دیں اور تکرار اسانید کو چھوڑ دیا[1]"

یہ ہے وہ بیان جو حاجی خلیفہ، صاحب کشف الظنون نے ابوالموید خوارزمی کا نقل کیا ہے کہ انہوں نے کس طرح مسند کی مختلف روایات[2] کو جمع کیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ مسند ابوحنیفہ کی

---

[1] کشف الظنون ص ۱۶۸۰ جلد ۲ طبع استنبول ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء لیکن جامع المسانید مطبوعہ ص ۵ ج ۱ میں آخر الذکر کی بجائے ساتویں نمبر پر مسند امام حسن بن زیاد لؤلؤی متوفی ۲۰۴ھ کا نام ہے (ع-ح)

[2] شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور مولانا شبلی نعمانی کی رائیں بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"مسند حضرت امام اعظم کہ بالفعل مشہور است تالیف قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی کہ سنہ ششصد و ہفتاد و چہار آنرا از بخ ساختہ مسانید امام اعظم را کہ علمائے سابق پرداختہ بودند دریں مسند جمع کردہ بزعم خود ہیچ چیز را از مرویات امام اعظم ترک نکردہ... پس ایں مسند را نسبت بحضرت امام کردن ازاں باب است کہ مسند ابی بکرؓ را مثلاً از مسند امام احمد نسبت ابوبکر صدیقؓ نمایم واز تصانیف ایشاں انگاریم وآں مغلطہ پیش نیست اھ ملخصاً (بستان المحدثین ص ۳۰)

مولانا شبلیؒ لکھتے ہیں:۔

مجاہد خوارزمی کو امام صاحبؒ کا مسند کہنا مجازی اطلاق ہے۔ خوارزمی خود ساتویں صدی میں تھے۔ جن مسندوں کو جمع کیا ہے وہ بھی اکثر تیسری چوتھی صدی یا اس سے بھی بعد کی ہیں۔ حمادؒ، قاضی ابویوسفؒ البتہ امام صاحب کے ہم عصر ہیں۔ لیکن خوارزمی کے سوا اور کسی نے ان مسندوں کا نام نہیں لیا ہے۔ حالانکہ حدیث کی (باقی برصفحہ ۳۴۷) ←

نسبت آپ کی طرف اس طرح نہیں جیسے موطا کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کیونکہ امام مالکؒ نے موطا کو خود مدون کیا تھا۔ اور دوسرے لوگوں نے موطا کو آپ سے مرتب و مبوب صورت میں روایت کیا۔

بخلاف ازیں امام ابو حنیفہؒ کی طرف جو "مسند" منسوب ہے۔ وہ آپ سے ایسی منقول روایات ہیں جنہیں آپ نے نہ جمع کیا نہ ترتیب دیا بلکہ ترتیب و تبویب کے کام رواۃ نے سر انجام دیئے لیکن یہ بات مسند ہذا کے امام کی طرف فی الجملہ منسوب ہونے میں قادح نہیں۔ البتہ نسبت راویوں کے مختلف ہونے سے بدل جاتی ہے۔

میرے خیال میں آثارِ ابو یوسفؒ اور آثارِ محمدؒ مسند کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی ہیں بلکہ جو وقت نظر ان ہر دو کتب میں پائی جاتی ہے۔ اس سے ہمیں پورا پورا اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو روایات ان میں امام صاحبؒ کی طرف منسوب ہیں۔ ان کی صحت ہر قسم کے شک و ریب سے بالا ہے۔ اگرچہ ان کی جمع و ترتیب اور تبویب آپ کی نہیں بلکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۳۴۶) کتاب جب تک مشہور اور مستند روایتوں سے ثابت نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا"

ہمارے نزدیک اس بحث میں شاہ ولی اللہ صاحب کا فیصلہ کافی ہے۔ وہ حجۃ اللہ البالغہ (ص ۱۳۵ ج ۱) میں فرماتے ہیں کہ "طبقہ رابعہ کی وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفوں نے ایک مدتِ دراز کے بعد ان روایتوں کو جمع کرنا چاہا جو دو پہلے طبقوں میں موجود نہ تھیں اور گمنام مسندوں اور مجموعوں میں پائی جاتی تھیں ...... مسندِ خوارزمی بھی قریباً اسی طبقہ میں داخل ہے" اھ ملخصاً (سیرۃ النعمان ص ۱۴۱) (ع۔ ح)

(۲۶)

فقہ حنفی کے ناقل تلامذۂ امام

ہمارے سامنے فقہ حنفی سے واقفیت حاصل کرنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ کہ اسے امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ سے اخذ کیا جائے۔ کیونکہ تحقیقِ فقہ ان کے لیے بڑی آسان تھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ پیش آمدہ مسائل میں اپنے استاد کے روبرو پہلے تبادلۂ افکار کرتے اور جب ایک رائے طے ہو جاتی تو اسے قلمبند کر لیتے لیکن اس سلسلے میں ہمارے لیے تین امور سامنے رکھنے ضروری ہیں۔

امام صاحب کے اقوال کی صحیح حیثیت

پہلا امر یہ کہ امام صاحبؒ کے تلامذہ نے مسائل آپ سے ذکر تو کئے ہیں مگر ان کی حیثیت وہ نہیں جو حیثیت اس صورت میں ہوتی اگر امام صاحبؒ بنفس نفیس اپنی فقہ تحریر فرماتے۔ اس لیے کہ فقیہ اپنے خیالات کو خود ضبطِ تحریر میں لائے تو اس کا فکرِ صحیح اور براہِ راست منتقل ہو کر سامنے آجاتا ہے یعنی اس کے خیالات کا صحیح عکس اور اس کے افکار کو اسی حالت میں قلمبند کرنے سے ان میں روحِ زندگی دوڑنے لگتی ہے اور وہ افکار زندہ اور تابندہ ہو جاتے ہیں۔ وہ کلام شیریں اور خوشگوار معلوم ہونے لگتا ہے چنانچہ آپ کے جو چند رسائل ہمارے سامنے آئے ہیں۔ اے کاش! کہ آپ کی اپنی فقہ بھی اسی اسلوب و زبان میں لکھی ہوئی ہوتی مگر ع اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

دوسرا یہ کہ آپ کے اصحاب نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ دلیل سے عاری ہیں۔ بجز اس کے کہ وہ قول ایک اثرِ منقول، خبرِ مشہور، صحابی کا فتویٰ یا تابعی کی رائے پر ختم ہوتا ہو۔ ان اقوال میں یہ بھی مذکور نہیں ہوتا کہ امام نے کیسے یہ قیاس کیا؟ اور اگر استحسان ہے تو وہ کس اصول

پر مبنی ہے؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں میں کسی حد تک یہ چیزیں موجود ہیں لیکن ان کی تعداد قلیل ہے۔ بلاشبہ ایسے اقوال ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی پہچان حاصل کرنے سے بہت دور پھینک دیتے ہیں جو اپنے عصر کے مشہور ترین ماہر قیاسیات تھے۔ اور جن پر مخالفوں نے قیاس آرائی میں اغراق و مبالغہ کی تہمت دھری۔ یہاں تک کہ آپ کو سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دینے والے خیال کیا جاتا تھا اور یہ کہ اس طرح انہوں نے اسلامی مجتہد کے شایانِ شان طریقے سے تجاوز کیا اور یہ خیال اس لیے پیدا ہوا کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں کوئی شاذ ہی ایسا قیاس ملتا ہوگا جس کی علت مذکور ہو اور اس کے استنباط و اطراد کی تفصیلات موجود ہوں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے وہ استحسانات کہاں گئے؛ جن کے متعلق عام طور سے مشہور ہے کہ "تلامذہ ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے کیونکہ آپ کی قوتِ مدرکہ اور فطانت و فراست کا مقابلہ آسان نہ تھا، البتہ جب امام قیاس کرتے تو تلامذہ ان کے قیاس میں جدل و مناظرہ سے کام لیتے تھے۔ بلاشبہ یہ ایسے خلائیں جنہیں ہم پورا کرنے کے خواہشمند تھے تاکہ فقہ حنفی کی عمارت تکمیل پا سکتی۔

ہاں البتہ آپ کے اصحاب و تلامذہ کے جانشینوں نے دلائل سے اعتناء کیا اور شرعی احکام میں استخراج قیاسات۔ وجوہِ استحسان اور احکامِ عرف کے بیان کرنے میں بڑی جانفشانی سے کام لیا۔ لیکن ہم کامل وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ ان کا بیان کردہ استدلال امام ابو حنیفہؒ کے ذہن کی پیداوار اور آپ کے مناہجِ اثباتِ احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟

یہ تو معلوم ہے کہ امام صاحبؒ نے بہت سے پیش آمدہ مسائل میں قیاس و استحسان سے فتویٰ دیئے تھے۔ لیکن بعدہٗ آپ کے تلامذہ کو جب ان قیاسی یا استحسانی فتاویٰ کی تائید میں کچھ احادیث مل گئیں تو ان سے مسائل قیاسیہ و استحسانیہ کو مدلل کر دیا گیا اور قیاس و استحسان کا تذکرہ چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے اور امام ابو حنیفہؒ کی تفکیر میں ایک بعد سا پیدا ہو گیا۔

اصحابِ امام کا فقہی کارنامہ تیسری بات یہ ہے کہ بعد میں آنے والے امام صاحبؒ کے تلامذہ کا آپ کے مذہب کو نقل کر کے محفوظ کر دینا بلاشبہ

لہ جیسا کہ اوپر ص ۱۲۰ میں گزر چکا ہے (ع۔ح)

ایک عظیم خدمت ہے اور اس سے امام کی جلالتِ شان میں قابلِ قدر اضافہ ہوا کیونکہ یہ اصحاب بذاتِ خود ائمہ فقہ تھے۔ مثلاً امام یوسفؒ ــــــ!
کتنے بڑے جلیل القدر امام تھے۔ وہ عرصہ دراز تک عباسی خلافت کے قاضی القضاۃ رہے ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ فقہ الرائے اور فقہ الحدیث کے جامع تھے۔ وہ ایک طرف عراقی فقہ کے راوی تھے تو دوسری جانب موطائے امام مالکؒ کے راوی۔ پھر دونوں میں مناسب جمع و تطبیق بھی پیدا کر دی۔

امام صاحبؒ کے ان رفقاء نے اپنے استاذ کے راوی اور ان کی فقہ کا ناقل ہونا پسند کیا (گو بعض نے خود بھی اجتہاد سے کام لیا) اس طرزِ عمل سے آنے والے عصور و ادوار میں امام ابو حنیفہؒ کی فضیلت علمی کو چار چاند لگ گئے۔

ایک شبہ کا ازالہ امورِ بالا کی وجہ سے بعض یورپین مصنفین جن کو یہ مسائل مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا امامؒ سے منقول افکار و آراء کے بارے میں شبہات کا اظہار کرنے لگے اور ان کے کج اندازِ فکر نے انہیں یہ سمجھنے پر مجبور کیا کہ ان مسائل کی نسبت آپ کی طرف درست نہیں۔ کیونکہ ان کے یہاں ایسے قابلِ اعتماد ذرائع بہت کم تھے جن سے آپ کی حیاتِ مقدسہ، ان کے عہد کے مخصوص احوال جن سے آپ دوچار ہوئے اور آپ کے ان اعمال کا پتہ چل سکے جو دائرۂ امکان میں داخل تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اندریں صورت ان افکار کی نسبت آپ کی جانب محلِ نظر و تامل ہے۔

لیکن یورپین مصنفین کا یہ طرزِ فکر بڑا عجیب ہے! اس لیے کہ ان مسائل و فتاویٰ کے ناقل آپ کے وہ تلامذہ تھے جو ان افکار کے عینی شاہد تھے۔ وہ سب کے سب قابلِ اعتماد تھے۔ نہ خبر میں اضافہ کرتے سے متہم نہ دروغ گوئی کے عادی۔ ان میں کا ہر ایک اپنے زمانے میں بڑا بارسوخ اور بااثر تھا۔

کس قدر مقامِ حیرت و استعجاب ہے! کہ جب ایسے ثقہ تلامذہ یہ کہیں کہ ہمارے استاذ نے یوں فرمایا یا انہوں نے فلاں بات کی تائید کی تو آخری دور میں پیدا ہونے والے یورپین اہلِ فکر پکار اٹھیں کہ استاذ سے نقل کرنے میں تمہاری بات قابلِ تسلیم نہیں اور ہم اسے

قبول نہیں کرتے۔ مگر یہ بات کوئی نئی نہیں کیونکہ مستشرقین اسی طرزِ فکر کے عادی ہیں اور مشرقی مفکرین ان کی اندھا دھند تقلید کئے جاتے ہیں ——!

امام صاحب کے تلامذہ خیر کچھ بھی ہو ہم فقہ حنفی آپ کے انہی تلامذہ سے اخذ کریں گے اور بجز اس کے اور کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔ لہٰذا ان ناقلین فقہ کا مختصر تذکرہ ہمارے لیے ازلس ناگزیر ہے۔ اب ہم ہر ایک کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

آپ کے بہت سے تلامذہ تھے۔ بعض آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر زانوئے ادب تہ کرتے۔ کچھ عرصہ تک کسب فیض کرتے اور آپ کا طریق و منہاج اخذ کرنے کے بعد وطن لوٹ جاتے۔ بعض آپ کے وابستۂ دامن رہتے اور تا حینِ حیات چھوڑ کر نہ جاتے۔ ایک مرتبہ مؤخر الذکر تلامذہ کے بارے میں فرمایا۔

"یہ تینتیس[۳۳] آدمی ہیں۔ ان میں سے اٹھائیس[۲۸] قاضی بننے کے لائق ہیں۔ چھ[۶] مفتی بننے کے اور ابو یوسفؒ زفرؒ قاضی اور مفتیوں کی تادیب و اصلاح کی قابلیت رکھتے ہیں[۱]۔"

اس میں شبہ نہیں کہ جن تلامذہ کو آپ نے قاضی، مفتی اور ان کے مربّی بننے کے لائق بتایا ہے ان کا ذوقِ علمی آپ کے حینِ حیات اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ یہ بخیر و خوبی ان مناصب خطیرہ کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکتے تھے اور ان کا سن و سال بھی اس قابل تھا۔ البتہ امام محمدؒ ان میں شمار نہیں کئے جا سکتے کیونکہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت وہ صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہٰذا ان کا شعور اتنا پختہ نہیں ہو سکتا جو عہدہ قضا کے لیے ضروری ہے۔ اور اس عمر کے لوگوں کو قاضی بنایا بھی نہیں جاتا تھا۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ فقہ حنفی خصوصاً اور فقہ عراقی عموماً امام محمدؒ کی کتابوں کی مرہونِ احسان ہے۔ وہ یہی کتب ہیں جنہوں نے اس خاص فقہ کو ہمیشہ کے لیے اپنے اوراق میں سمو لیا۔ متاخرین کے لیے اسے مصدر و مرجع بنایا جس کی طرف عند الضرورت رجوع کیا جا سکتا ہے اور اس کو ایسا سرچشمہ بنا دیا کہ جس سے تشنہ کامانِ فقہ ہمیشہ اپنی پیاس بجھاتے رہیں گے۔

اب ہم ان تلامذہ کا مختصر حال بیان کریں گے جنہوں نے فقہ حنفی کی تدوین میں حصہ لیا۔

---

[۱] المناقب لابن البزازی ص ۱۲۵ ج ۲

قطع نظر اس سے کہ ان کی مدتِ تعلیم دراز تھی یا کم (مثلاً محمد بن حسنؒ کہ ان کی تعلیمی مدّت نہایت قلیل تھی) بشرطیکہ انہوں نے فقہ حنفی کو آئندہ ادوار تک نقل کرنے میں کچھ زندہ نقوش چھوڑے ہوں۔ اس کا آغاز ہم آپ کے ان تلامذہ سے کرتے ہیں جو سب سے زیادہ بااثر تھے۔ پھر اس کے بعد ان بااثر اصحاب کا ذکر کریں گے جو ان سے ملتے جلتے تھے۔

قاضی ابو یوسفؒ یعنی یعقوب بن ابراہیم بن حبیب انصاری، کوفہ میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم پائی اور کوفہ میں سکونت پذیر رہے۔ آپ عربی النسل تھے۔ موالی میں سے نہ تھے ۱۱۳ھ میں ولادت ہوئی اور ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔

آپ شروع میں بڑے غریب تھے۔ محنت مزدوری کر کے پیٹ پالتے تھے لیکن ادھر شوقِ علم بھی دامنگیر تھا۔ اس لیے علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ بھی کرتے تھے جب امام ابو حنیفہؒ نے آپ کی یہ حالت دیکھی تو ان کی مالی مدد کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ علم ہی کے ہو کر رہ گئے۔ قبل ازیں آپ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے وابستۂ فتراک ہو گئے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی زندگی میں یا آپ کی وفات کے بعد محدثین سے بھی میل جول رکھتے تھے اور ان سے کسبِ فیض کرتے۔ امام ابن جریر طبری لکھتے ہیں "قاضی ابو یوسفؒ بڑے فقیہ عالم اور حافظ تھے۔ حفظِ حدیث میں بڑی شہرت رکھتے تھے۔ محدث کے یہاں حاضر ہوتے اور پچاس یا ساٹھ احادیث تک یاد کر لیتے پھر کھڑے ہو کر املا کرا دیتے۔ بڑے کثیر الحدیث تھے۔ آپ تین خلفاء مہدی ہادی اور ہارون الرشید کے قاضی رہے" ابن عبدالبر کہتے ہیں: "ہارون الرشید آپ کا بہت احترام کرتے تھے اور ابو یوسفؒ ان کے یہاں بڑے موقّر و مکرم تھے[1]"

منصبِ قضا پر فائز ہونے کی وجہ سے بعض محدثین آپ کی روایت کردہ حدیث قبول نہیں کرتے تھے۔ عدمِ قبول روایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کا شمار ان فقہاء میں ہوتا تھا جن پر رائے کا غلبہ تھا۔ اسی لیے مورخ طبری کو لکھنا پڑا "اہلِ حدیث کی ایک جماعت آپ کی حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتی تھی کہ آپ پر رائے کا غلبہ تھا۔ مسائل و احکام سے فروعات کا استنباط

---

[1] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۷۲

کرتے تھے مزید برآں صحبت سلطان اور منصب قضا پر فائز ہونا بھی اس کا ایک سبب تھا[1]
فقہ حنفی کو امام ابو یوسفؒ کے طفیل لاتعداد فوائد حاصل ہوئے۔ عہدۂ قضا پر فائز ہونے کی وجہ سے آپ نے حنفی فقہ کو عملی طور سے صیقل کر دیا کیونکہ قضا میں اکثر لوگوں کی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے امراض کی تشخیص کرنے کے بعد ان کے ازالہ کی فکر دامن گیر ہوتی ہے اور اس طرح آپ عام لوگوں کی ضروریات و حاجات سے آگاہ ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کا قیاس و استحسان صرف نظری مفروضات کا مجموعہ نہ تھا بلکہ عملی زندگی سے ماخوذ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کے منصب قضا پر فائز ہونے سے فقہ حنفی کو بڑا عروج حاصل ہوا اور آپ عباسی خلافت کے اولین قاضی قرار پائے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ جس اثر و نفوذ سے امام ابو یوسفؒ بہرہ ور ہوئے اس سے فقہ حنفی کے تشریع و فروغ میں بے حد اضافہ ہوا۔

شاید امام ابو یوسفؒ فقہاء الرائے میں سے اولین فقیہ تھے جنہوں نے اپنے اقوال کو احادیث نبویہ سے مؤید کیا اور اس طرح اہل الرائے اور اہل حدیث کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کر دیا کیونکہ آپ محدثین سے بھی کسب علم و فضل کر چکے تھے، یہاں تک کہ آپ اصحاب ابی حنیفہؒ میں سب سے بڑے حافظ حدیث کہلائے۔

امام ابو یوسفؒ کی تصانیف

امام ابو یوسفؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں انہوں نے اپنے اور اپنے استاذ کے افکار و نظریات کو مدون کر دیا۔ ابن الندیم ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اصول و امالی میں ابو یوسفؒ کی تصانیف یہ ہیں۔ (۱) کتاب الصلوٰۃ (۲) کتاب الزکوٰۃ (۳) کتاب الصیام (۴) کتاب الفرائض (۵) کتاب البیوع (۶) کتاب الحدود (۷) کتاب الوکالۃ (۸) کتاب الوصایا (۹) کتاب الصید والذبائح (۱۰) کتاب الغصب والاستبراء (۱۱) کتاب اختلاف الامصار (۱۲) کتاب الرد علی مالک بن انس (۱۳) مسائل خراج پر مشتمل ایک مکتوب بنام ہارون الرشید (۱۴) کتاب الجوامع جو آپ نے یحییٰ بن خالد کے لیے تصنیف کی[2]

[1] الانتقاء ص ۱۷۳
[2] غالباً یحییٰ بن خالد برمکی۔ خاندان برمک کا نامور فرد (ع۔ ح)

یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے لوگوں کے اختلاف اور قابل عمل رائے کا ذکر کیا ہے۔

علاوہ ازیں ابو یوسفؒ کے کچھ امالی بھی ہیں۔ جنہیں قاضی بشر بن ولید نے روایت کیا ہے۔ یہ چھتیس کتب پر مشتمل ہے جو سب کی سب ابو یوسفؒ کی تفریعات میں سے ہیں۔[1]"

یہ ابن ندیم کا بیان ہے لیکن انہوں نے بعض کتب کا ذکر نہیں کیا۔ ان کتابوں میں امام ابوحنیفہ کے افکار و نظریات اور ان کی طرف سے دفاع پر مشتمل ہیں اور وہ کتابیں یہ ہیں: کتاب الآثار۔ اختلاف ابن ابی لیلیٰ الرد علی سیر الاوزاعی، کتاب الخراج[2]

ذیل میں ہم ان کتابوں کا مختصر جائزہ لیں گے۔

کتاب الخراج یہ قاضی ابو یوسفؒ کا ایک خط ہے جو انہوں نے خلیفہ ہارون الرشید کے نام لکھا۔ اس میں وہ حکومت کے مالی وسائل اور ذرائع آمدنی کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔ ان کا زیادہ اعتماد قرآنی دلائل، احادیث نبویہ اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر ہے۔ وہ احادیث روایت کر کے ان سے علل کا استنباط اور صحابہؓ کے ان پر عمل کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے اقوال سے ان کے افعال کا مبنیٰ نکالتے ہیں اور جب قیاس و رائے میں صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں تو اسے علل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

آپ کے بعض قیاسات جب حضرت عمرؓ کی رائے کے خلاف معلوم ہوتے تو آپ اپنے قیاس پر فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے مثلاً وہ ایک فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں

"ابو یوسف سے دریافت کیا گیا کہ اہل خراج کی اراضی سے حاصل شدہ غلے اور ان کے پھل دار درختوں مثلاً کھجور، انگور اور دیگر اشجار کے پھلوں میں آپ جو ایک مخصوص تقسیم کے قائل ہیں۔ اس کی کیا دلیل ہے؟ آپ نے حضرت عمرؓ کی پیروی کرتے

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۲۸۶ [2] فہرست میں جس مکتوب متعلقہ خراج کا ذکر آیا ہے وہ اس کتاب سے غالباً الگ نسخے ہوگی۔ (ع۔ ح)

ہوئے وہی خراج کیوں نہیں لیا جو حضرت عمرؓ نے اہل خراج کی اراضی، کھجوروں اور درختوں پر مقرر کیا تھا جب کہ اہل خراج اس پر راضی تھے اور بخوشی اسے برداشت کرتے تھے۔"

ابو یوسفؒ نے جواب دیا: "حضرت عمرؓ کو بخوبی معلوم تھا کہ جو خراج اس زمین پر مقرر کیا گیا ہے وہ اس کی حیثیت سے زیادہ نہیں اور زمین اسے برداشت کرنے کے قابل ہے۔ آپ نے خراج مقرر کرتے وقت یہ نہیں فرمایا تھا کہ اہل خراج کے لیے ہمیشہ یہ ادائیگی ضروری ہے اور مجھے اور میرے جانشینوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس میں کمی بیشی کر سکیں۔ بلکہ سرزمین عراق میں آپ کے عامل حذیفہؓ اور عثمانؓ جب وہاں کی بہترین پیداوار لے کر آئے تو آپ نے انہیں مخاطب کر کے فرمایا "شاید تم نے اس زمین پر اتنا خراج مقرر کیا ہے جسے وہ برداشت کرنے کے قابل نہیں" حضرت عمرؓ کے الفاظ اس بات کی روشن دلیل ہیں کہ اگر آپ کے عامل اعتراف کر لیتے کہ زمین خراج کی اتنی بھاری رقم کو برداشت نہیں کر سکتی تو آپ ضرور اسے کم کر دیتے اور اگر آپ کا مقرر کردہ خراج قطعی اور حتمی ہوتا اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہ ہوتا تو آپ ان سے ہرگز نہ پوچھتے کہ زمین قابل برداشت ہے یا نہیں۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں کمی یا اضافہ کا احتمال نہ ہو جب کہ عثمان بن حنیفؓ حضرت عمرؓ کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں "زمین کے لیے یہ خراج قابل برداشت ہے اور اگر میں چاہوں تو اسے دگنا کر دوں" کیا عثمانؓ یہ ذکر نہیں کر رہے کہ ان کا مقرر کردہ خراج حدِ اعتدال سے زائد نہیں؟ اور اس میں ابھی اضافہ کا امکان ہے حذیفہؓ حضرت عمرؓ کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں۔ "میں نے زمین پر جو خراج مقرر کیا ہے وہ اسے برداشت کر سکتی ہے اور اس میں کوئی زیادتی نہیں[1]۔"

یہ پوری کتاب امام ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے اور اس میں دوسرے فقہا کی روایات کا ذکر نہیں پایا جاتا۔ آپ بہت سے مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اپنا اختلاف بھی ذکر کرتے

---

[1] الخراج طبع السلفیہ (۱۳۵۲ھ) ص ۸۴-۸۵

ہیں ، اگر ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جہاں آپ نے اپنے استاذ کے اختلاف کا ذکر نہیں کیا وہ مسائل ان دونوں کے مابین متفق علیہ تھے اور بیانِ اختلاف سے خالی تمام مسائل امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء ہیں ۔ تو ہمارا اخذ کردہ نتیجہ کہاں تک درست ہوگا ؟ — بظاہر ہمارا یہ نتیجہ درست ہوگا —

بہرکیف امام ابویوسفؒ جب بھی امام ابوحنیفہؒ کی رائے بیان کرتے ہیں تو اسے دلیل و برہان سے مؤید کرتے اور قیاس و استحسان کی وجہ بھی بتا دیتے ہیں ۔ علمی امانت کی ادائیگی کی فکر انہیں اس قدر دامن گیر رہتی ہے کہ وہ استاذ کی دلیل کا بیان اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی دلیل کا نہیں ۔ چنانچہ ہم امام ابویوسفؒ اور ان کے استاذ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ بیان کرتے ہیں ۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے آباد زمین کو آباد کرنا چاہے تو اس کے لیے حاکم وقت کی اجازت ضروری ہے یا نہیں ؟ ابویوسفؒ اسے ضروری نہیں سمجھتے کیونکہ آباد کرنے والا اس زمین کا مالک ہے لہٰذا اسے اذن کی حاجت نہیں مگر امام ابوحنیفہؒ اسے شرط قرار دیتے ہیں ۔ ابویوسفؒ دونوں نظریات اور ان کے دلائل و براہین ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

"جو شخص بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے "

امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے : " جو شخص بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے بشرطیکہ حاکم وقت نے اسے اجازت دی ہو اور جو بلا اجازت آباد کرے وہ اس کا مالک نہیں اور خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے لے لے اور جو چاہے اس میں کرے کسی کو اجارہ پر دے دے یا اس کی جاگیر بنا دے ۔ ابویوسفؒ سے کہا گیا کہ حدیث میں تو آتا ہے کہ جو بنجر زمین کو آباد کرتا ہے وہی اس کا مالک ہے اور ابوحنیفہؒ اس میں اذن امام کی شرط لگاتے ہیں تو حضرت کا قول بھی کسی دلیل پر مبنی ہوگا ؟ ہمیں یہ ضرور بتائیے ۔ امید ہے کہ آپ نے امام سے ان کی حجت و برہان سنی ہوگی ۔ ابویوسفؒ نے کہا : " ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آبادی امام کی اجازت کے بغیر ممکن نہیں ۔ دیکھئے دو شخص ایک خاص جگہ کو آباد کرنا چاہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مانع ہے ۔ آپ بتلائیے کس کو حق دار قرار دیں گے ؟ اور

دیکھئے۔ اگر کوئی شخص اس پے کار پڑی ہوئی زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے۔ جو دوسرے کسی آدمی کے صحن میں واقع ہے حالانکہ اسے اعتراف ہے کہ اس زمین پر اسے کوئی حق حاصل نہیں۔ اب دوسرا شخص کہتا ہے کہ اسے آباد نہ کیجئے کیونکہ یہ میرے صحن میں واقع ہے اور اس سے مجھے تکلیف ہوگی۔ ایسے مواقع پر امام ابو حنیفہؒ نے اذنِ امام کو فیصل قرار دیا ہے۔ جب وہ اجازت دے دے گا تو وہ اس زمین کو آباد کرنے کا مجاز ہوگا اور امام کا یہ اذن بالکل بجا اور درست ہوگا اور اگر روک دے گا تو یہ روکنا بھی بعید از قیاس نہ ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام کی اجازت یا عدم اجازت کی صورت میں لوگوں میں لوگوں میں ایک ہی جگہ کے بارے میں نہ جھگڑے اٹھیں گے نہ ضرر کی نوبت آئے گی۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے حدیث کی تردید بھی نہیں ہوتی۔ تردید تب ہوتی اگر ابو حنیفہؒ یہ کہتے کہ اگر امام کی اجازت سے آباد کرے تب بھی وہ اس کی ملکیت نہیں ہوتی اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اس کی ملک ہو جاتی۔ ہے تو یہ حدیث کی پیروی ہے نہ کہ تردید و مخالفت۔ انھوں نے اذنِ امام کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ امام کی اجازت باہمی تنازعات اور ضرر کی صورت میں فیصلہ کن ثابت ہو۔ لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ خصومت کا اندیشہ نہ ہو اور کسی کو ضرر بھی نہ پہنچتا ہو تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کاری کی جو عام اجازت دی تھی وہ تا روزِ قیامت موجود ہے لہٰذا اذنِ امام کی حاجت نہیں، جب ضرر کی صورت رونما ہوگی تو حدیث نبوی پر عمل کیا جائے گا کہ ظالم کو کوئی حق حاصل نہیں ہے[1]"

غرضیکہ اسی طرح امام ابو یوسفؒ جہاں بھی اپنے استاذ کا اختلاف بیان کرتے ہیں وہاں تفصیلاً ان کے دلائل ذکر کر دیتے ہیں۔ بشرطیکہ مقام محتاجِ تفصیل ہو جیسا کہ بنجر زمین کے مسئلہ میں۔ کیونکہ آپ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ آپ کے استاذ نے حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے مفہوم کو اذنِ عام کی قید لگا کر محدود و مقید کر دیا اور جہاں تفصیل کی ضرورت نہیں ہوتی وہاں اجمال سے کام لیتے ہیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اختلاف کا ذکر کرنے میں امام ابو یوسفؒ کا طرزِ بیان ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فقہ حنفی کو اختلاف کی طرف نقل کرتے میں عموماً اس کی پیروی کی جاتی تو فقہ حنفی لدی پھندی ہمارے پاس پہنچتی۔

---

[1] کتاب الخراج ص ۶۴

کتاب الخراج بلاشبہ اپنے موضوع پر بہترادر قیمتی فقہی سرمایہ ہے۔ جس دور میں یہ لکھی گئی اس میں اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔

کتاب الآثار اس کتاب کو یوسف بن ابی یوسفؒ اپنے والد ابو یوسفؒ سے اور وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں اس کے بعد سندِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یا صحابی تک یا آپ کے پسندیدہ تابعی تک سند متصل ہے۔ بنابریں یہ کتاب گویا امام ابو حنیفہؒ کی مسند ہے جو امام ابو یوسفؒ اور ان کے فرزند کے توسط سے ہم تک پہنچی مزید براں مسند ابی حنیفہ ہونے کے علاوہ یہ کتاب فقہاء کوفہ کے فتاویٰ پر بھی مشتمل ہے جنہیں امام ابو یوسفؒ نے پسند کیا یا ان کی مخالفت کی اور بسبب خلاف بھی ذکر کر دیا۔ کتاب فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

یہ کتاب تین مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر بڑی قدر و قیمت کی حامل ہے۔

۱۔ یہ کتاب مسند ابی حنیفہؒ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے آپ کی ان مرویات کا پتہ چلتا ہے جن سے آپ نے فتاویٰ و احکام کے استنباط میں مدد لی۔

۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فتاویٰ صحابہؓ کو کیونکر قبول کرتے تھے مرسل حدیث کو مرفوع کی شرط لگائے بغیر کیونکر قابلِ احتجاج تصور کرتے۔ بالفاظ دیگر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کونسی روایات آپ کے یہاں لائقِ اعتماد سمجھی جاتی تھیں۔

۳۔ یہ کتاب تابعین فقہاء کوفہ اور عام فقہاء عراق کے ان فتاویٰ کی جامع ہے جو آپ نے پسند فرمائے۔ گویا یہ کتاب ہمارے سامنے فقہاء عراق کے فتاویٰ کا ایک نادر ذخیرہ پیش کرتی ہے جو ان کے یہاں عام طور سے متداول تھا۔ وہ اس کو احکام شرعیہ کا مبنیٰ کا قرار دیتے اور پیش آمدہ مسائل میں اسی کی روشنی میں استنباط کرتے تھے چونکہ یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے اقوال کی بھی جامع ہے لہٰذا اس کے مطالعہ سے وہ پورا ماحول ہماری نگاہ کے سامنے پھر جاتا ہے جس میں آپ نے یہ فقہی مسائل استنباط کئے اور ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اپنے پیش رووں میں امام کو کیا مرتبہ حاصل تھا اور عام مجتہدین میں آپ کیا مقام رکھتے

تھے۔

اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰؒ [۱] اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے وہ مسائل جمع کئے ہیں جو امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰؒ میں مختلف فیہ تھے ان تمام مسائل میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا ساتھ دیا ہے۔ اگرچہ یہ دونوں اکابر آپ کے اساتذہ میں شامل تھے۔ اس کتاب کو امام محمد بن حسنؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے۔ اسی لیے کتاب میں جگہ جگہ قال محمدؒ کے الفاظ دیکھنے میں آتے ہیں۔ سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ نے ابو یوسفؒ کی کتاب میں بعض مسائل اپنی طرف سے بڑھا دیئے ہیں۔ سرخسی نے کتاب مذکور اور ان ہر دو اختلاف کنندہ اکابر کے ساتھ امام ابو یوسفؒ کے روابط کے بارے میں یہ الفاظ تحریر کئے ہیں۔

> "ابو یوسفؒ شروع میں ابن ابی لیلیٰؒ کے یہاں آمد و رفت رکھتے تھے۔ آپ نے نو سال ابن ابی لیلیٰؒ سے استفادہ کیا۔ پھر ابو حنیفہؒ کے حلقہ درس میں آنے جانے لگے۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن ابی لیلیٰ ایک شادی پر گئے۔ ابو یوسفؒ ہمراہ تھے۔ جب شیرینی نثار کی گئی تو ابو یوسفؒ نے اٹھالی۔ ابن ابی لیلیٰؒ ناراض ہوئے اور آپ کو سخت سست کہا۔ ان کے الفاظ یہ تھے "آپ کو معلوم نہیں کہ یہ ناروا ہے"
>
> امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔
>
> یہ حدیث ہمیں معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سمیت ایک انصاری کی شادی پر تشریف لے گئے جب کھجوریں نثار کی گئیں تو آپ اٹھانے لگے اور صحابہ سے ارشاد فرمایا انہیں اٹھا لیجئے [۲]
>
> ہمیں یہ حدیث بھی پہنچی ہے کہ جب آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ایک صد اونٹ ذبح کئے تو فرمایا کہ ہر قربانی سے گوشت کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا جائے

---

[۱] محمد بن عبد الرحمٰن اس کتاب پر علمی و تحقیقی تبصرہ امام شافعیؒ کی ایک کتاب (سیر الاوزاعی) میں ہے ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۸۷ تا ۱۵۰ ج ۷ (ع۔ح) [۲] تلخیص الحبیر ص ۳۱۴ میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ یہ روایت سخت ضعیف ہے (ع۔ح)

اور جو شخص کاٹنا چاہے وہ اپنے پیسے کاٹ لے۔ ایسے عطیات شرعاً مستحسن ہوتے ہیں، جب ابو یوسفؒ کو دونوں اساتذہ کا باہمی فرق معلوم ہوا تو آپ امام ابو حنیفہؒ کے حلقۂ درس میں آ گئے۔

بعض کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہوا کہ ابو یوسفؒ، زفرؒ سے بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے ان مناظرات سے انہوں نے محسوس کیا کہ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ میں وجہ امتیاز کیا ہے اور آپ امام ابو حنیفہؒ کی مجلسِ درس میں شامل ہو گئے۔ پھر انہیں خیال آیا کہ دونوں اساتذہ کے اختلافی مسائل کو یکجا کرنا چاہیئے۔ چنانچہ یہ کتاب تصنیف فرمائی اور امام محمدؒ نے اسے اخذ کر کے آپ سے روایت کیا۔ البتہ انہوں نے بعض مسائل اس میں اپنی طرف سے بڑھا دیئے۔

گویا اس کے اصل مصنف امام ابو یوسفؒ تھے اور امام محمدؒ نے جمع و تالیف کی خدمت سرانجام دی اور اس طرح یہ کتاب امام محمدؒ کی تصنیف تصور کی جانے لگی۔ اسی لیے حاکم نے اس کتاب کا ذکر اپنی اس مختصر میں کیا۔[۱]"

یہ المبسوط میں علامہ سرخسیؒ کا بیان ہے جس میں دو امور کی صراحت ہے ایک تو یہ کہ اس کتاب میں امام محمدؒ نے بعض اضافے بھی کئے ہیں جو انہوں نے ابو یوسفؒ کے علاوہ دیگر شیوخ سے سنے۔ دوسرا یہ کہ کتاب ہٰذا کے مصنف ابو یوسفؒ اور اس کو ترتیب دینے والے امام محمدؒ تھے۔ یعنی مضامین مشمولہ سب ابو یوسفؒ کے ہیں اور ان کے ابواب و فصول کی تہذیب و ترتیب کی خدمت امام محمدؒ کے حصے میں آئی۔

لیکن کتاب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مستقلاً امام ابو یوسفؒ کی ہے اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے پتہ چلے کہ امام محمدؒ نے ابو یوسفؒ کے علاوہ اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کئے ہیں بلکہ جو کچھ اس میں موجود ہے صرف ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔

بنا بریں ہمارے لیے یہ دعوےٰ کرنا ممکن نہیں کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافات

---

[۱] المبسوط للسرخسی ص ۱۲۸ ج ۳۰

کئے ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے کہیں کہیں تشریحی نوٹ بڑھا دیئے ہوں۔ رہی تالیف و ترتیب تو اس میں خلاف ظاہر کتاب کو کسی کے نام منسوب کرنے کا ہمیں کیا حق ہے جب تک کہ اس پر قوی قرینہ اور دلیل موجود نہ ہو۔ لہٰذا اصل یہی ہے کہ تصنیف و تبویب دونوں امام ابو یوسفؒ کی ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف دلیل قائم کر کے اسے ثابت کر دے تو ہم اس کی تصدیق کریں گے ورنہ ظاہر، اخذ و اعتبار کے لحاظ سے اپنی جگہ موجود رہے گا۔

باقی رہا یہ کہ حاکمؒ[1] نے اس کتاب کا تذکرہ اپنی مختصر میں کیا ہے جس میں انہوں نے امام محمدؒ کی کتابوں کا اختصار پیش کیا ہے تو اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ امام ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے، ہو سکتا ہے اصل کتاب کے ضمن میں امام محمدؒ نے اپنے مسائل شامل کر دیئے ہوں اور یہ حقیقت ہے کہ عراقی فقہ کی جمع و تدوین کے وقت امام ابو یوسفؒ کی تصانیف ہی امام محمدؒ کا زیادہ تر ماخذ تھیں۔

اس کتاب کا موضوع کتاب ہٰذا کا عنوان اس دور کے خصوصی رجحان کا آئینہ دار ہے جب کہ اختلافی مسائل کا عمیق مطالعہ کیا جاتا تھا۔ اس میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰؒ کے اختلافی مسائل مع دلائل و براہین ذکر کئے ہیں۔ آپ زیادہ تر امام ابو حنیفہؒ کا ساتھ دیتے اور کبھی کبھی ابن ابی لیلیٰ کا۔ مندرجہ ذیل مسئلہ جو "کتاب القضاء" میں مذکور ہے ان نادر مسائل میں سے ایک ہے جن میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ان کے حریف مقابل ابن ابی لیلیٰؒ کی حمایت کی ہے۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:۔

"کہ قاضی عدالت میں کسی کے اقرار اور گواہوں کی گواہی کو ثابت کر دے لیکن جب اس کی نقل پھر عدالت میں پیش کی جائے اور قاضی کو یاد نہ آئے تو ابو حنیفہؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ قاضی اس کو معتبر نہ سمجھے۔ ابن ابی لیلیٰؒ اس کو جائز قرار دیتے تھے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں

---

[1] الحاکم الشہید محمد بن محمد الحنفی المتوفی ۳۳۴ھ۔ ان کی کتاب الکافی فی فروع الحنفیہ فقہ حنفی کا ایک جامع متن جس میں امام محمدؒ کی المبسوط وغیرہ کو جمع کر دیا گیا تھا۔ اسی الکافی کی شرح علامہ محمد بن احمد السرخسی متوفی ۴۸۳ھ کی المبسوط ہے (کشف الظنون ص ۱۳۷۸ ج ۲)

کہ ہمارا عمل ابن ابی لیلیٰؒ کے قول پر ہے[1]"

ابن ابی لیلیٰؒ اور ابو یوسفؒ کا اس مسئلہ پر اتفاق کچھ موجبِ حیرت و استعجاب نہیں کیونکہ وہ قضاء کا عملی تجربہ رکھتے تھے۔ اسی لیے وہ دونوں اس تحریر کو قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں جو کچہری کے دفتر میں لکھ لی جائے اگرچہ قاضی بعد میں اسے بھول جائے۔ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کو اس کا عملی تجربہ نہ تھا لہٰذا آپ اسے لائق اعتماد نہیں سمجھتے تھے۔

چند مثالیں یہ کتاب دلائل اور وجوہِ قیاس سے بھرپور ہے مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا اس مسئلہ میں اختلاف کہ جب کوئی شخص کسی کو چند اشیاء خرید کرنے کے لیے اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دے۔ فرض کیجیے وکیل نے کوئی چیز خرید کی اور وہ عیب دار نکل آئی۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عیب کے بارے میں کون شخص مزاحم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ وکیل کا کام ہے۔ اس کے خلاف ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ وکیل کو اس وقت تک وہ چیز واپس کرنے کا حق حاصل نہیں جب تک موکل حلف نہ اٹھائے کہ وہ اس عیب پر راضی نہ تھا۔ چنانچہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

> "جب وکیل موکل کے حکم سے اس کے لیے کوئی چیز خرید کرے اور اس میں عیب نکل آئے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں خریدار یعنی وکیل اس ضمن میں مزاحمت کرے قطع نظر اس سے کہ موکل حاضر ہو یا نہ ہو۔ اگر بائع کہے کہ موکل اس عیب پر راضی تھا تو ہمارے خیال میں وکیل کو قسم دینا ضروری نہیں۔
>
> ابن ابی لیلیٰ کا خیال ہے کہ مشتری موکل کے حاضر ہونے سے پہلے عیب دار سامان کو واپس نہیں کر سکتا۔ موکل کے حاضر ہونے پر اسے قسم دی جائے گی کہ وہ اس عیب پر راضی نہیں ہے۔ اگر موکل کسی اور شہر میں رہتا ہو تب بھی اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔
>
> اسی طرح ایک شخص کے پاس مضاربت کا مال ہے وہ شہروں میں جا کر اس مال سے تجارت کرنے لگا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اگر اس کی خرید کردہ کسی چیز میں

---

[1] اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ ص ۱۴۸

عیب نکل آئے تو وہ اسے واپس کر سکتا ہے اور اسے یہ حلف دینا ضروری نہیں کہ مؤکل عیب پر راضی تھا۔ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وہ خریدار جو مضارت کے مال سے تجارت کرتا ہے۔ ربّ المال کی موجودگی کے بغیر اسے واپس نہیں کر سکتا۔ حاضر ہونے پر ربّ المال سے دریافت کیا جائے گا کہ وہ عیب پر راضی نہ تھا۔ خواہ ربّ المال غائب ہو اور اس کے خرید کردہ سامان کو دیکھا تک نہ ہو۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

دیکھئے! ایک شخص دوسرے کو اپنی کوئی چیز فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جب اس نے تعمیل کر دی تو مشتری نے دیکھا کہ خرید کردہ سامان عیب دار ہے اب بتائیے کہ وہ مشتری بائع سے مزاحم ہو گا یا اسے مکلف کرے گا کہ وہ سامان والے کو حاضر کرے جس نے اسے فروخت کرنے کا اختیار دیا تھا تم دیکھتے نہیں کہ اس کا اصل حریف تو بائع ہے اور آمر سے اسے کوئی سروکار نہیں اور نہ ان میں کوئی باہم تنازع پایا جاتا ہے۔ جب بیع کی صورت میں مسئلہ یوں ہے تو خرید کی صورت بھی اس سے مختلف نہ ہو گی۔ خرید کا حکم بھی بیع کی مانند ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ نیز غور کیجئے کہ جب وکیل بغیر دیکھے کوئی چیز خرید کرے تو کیا مشتری کے لیے خیارِ رؤیت ثابت ہو گا یا یہ کہیں گے کہ مؤکل جب تک موجود نہ ہو تو اسے خیار حاصل نہیں۔ اسی طرح اگر وکیل کوئی غلام خرید کرے اور قبضہ کرنے سے پہلے اسے پتہ چل جائے کہ وہ اندھا تھا اور وہ کہے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں تو کیا یہاں بھی آپ مؤکل یا آمر کا حاضر ہونا ضروری خیال کریں گے؟ بلکہ صاف بات یہ ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہے اور آمر کی حاضری کوئی ضروری نہیں۔" [1]

مذکورہ بالا مسئلہ کے آئینہ میں عراقی فقہ کے مایۂ ناز قیاس شناس امام ابو حنیفہؒ کی اصل فکری حیثیت ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ آپ وکیل کے خرید کردہ سامان میں عیب ظاہر ہونے

---

[1] اختلاف ابن ابی لیلیٰ ص ٢٥

کی صورت میں اس کے واپس کرنے کو وکیل کی بیع پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ عیب کی بنا پر خرید کردہ سامان کی واپسی وکیل کے روبرو ہوتی ہے نیز آپ خیار عیب کو خیار رؤیت پر قیاس کرتے ہیں۔

بہرحال یہ کتاب جن مفید مسائل وادلہ پر مشتمل ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہی بصیرت و فراست کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔

الرد علی سیر الاوزاعی اس کتاب میں امام ابویوسفؒ، امام اوزاعیؒ کے ان مسائل کی تردید کرتے ہیں جن میں وہ امام ابوحنیفہؒ کے خلاف ہیں۔ ان مسائل کا تعلق زیادہ تر احکام جنگ اور ان سے متعلقہ مسائل، امان، صلح اور انقلاب وغنائم سے ہے۔ ان مسائل میں انھوں نے امام اوزاعیؒ کے خلاف اپنے استاذ کی حمایت کا فریضہ ادا کیا ہے۔ کتاب ہذا میں امام ابوحنیفہؒ کے دلائل، طرق استنباط اور مسالک استدلال کی اصلی صورت دیکھی جا سکتی ہے[1]۔ اس کے پہلو بہ پہلو یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ آپ فقہی قیاسات میں کس قدر مہارت تامہ رکھتے تھے اور نصوص کتاب وسنت کی تشریح و توضیح کرتے وقت آپ کی عقل دقیقہ رس، ان کے غایات اور لواعث وعلل تک پہنچ جاتی تھی اور آپ ظاہری عبارت ہی میں نہیں الجھے رہتے تھے مندرجہ ذیل مسئلہ سے اس کی پوری وضاحت ہوتی ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کا امان دینا اسی صورت میں معتبر ہے جب کہ وہ اپنے آقا کی رفاقت میں لڑ رہا ہو۔ لیکن امام اوزاعیؒ اس شرط کے بغیر اس کی امان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اب اصل کتاب سے یہ مسئلہ ملاحظہ فرمایئے۔

> "امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں جب غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر لڑ رہا ہو تو اس کا امان دینا معتبر ہے ورنہ باطل!
>
> امام اوزاعیؒ کہتے ہیں اس کا امان دینا درست ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس کی عام اجازت دی تھی اور یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ غلام لڑ رہا ہے یا نہیں۔"

[1] حضرت امام شافعیؒ نے الرد علی سیر الاوزاعی پر نقد و محاکمہ کی حیثیت سے ایک فاضلانہ کتاب لکھی ہے جو کتاب الام کے ضمن میں مطبوع ہے (ص ۳۰۳-۳۳۶ ج ۷) دونوں کا مطالعہ ہونا چاہیئے (ع-ح)

امام ابویوسفؒ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ابوحنیفہؒ کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا اختیار نہیں اور قلیل وکثیر دونوں صورتوں میں اس کی شہادت ناقابل تسلیم ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ وہ تو اپنی جان کا بھی مالک نہیں اور نہ اسے کسی چیز کے خرید کرنے کا اختیار ہے نہ وہ شادی بیاہ کر سکتا ہے۔ بھلا اسے امان کا اختیار کیسے حاصل ہوگا جو سب مسلمانوں کی طرف سے ہوگی جب کہ وہ اپنی ذات پر بھی کسی فعل کا مجاز نہیں۔

اچھا تو بتائیے! اگر غلام کافر ہو اور آقا مسلم تو کیا اس صورت میں بھی غلام کا امان دینا درست ہوگا!

اسی طرح اگر وہ اہل حرب کا غلام ہو پھر امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہُوا ہو اور اسی حالت میں مشرف بہ اسلام ہو جائے۔ پھر اہلِ حرب بھی سب داخل اسلام ہوں تو کیا اس صورت میں بھی اس کا امان دینا درست ہوگا۔ اور سنیئے! غلام مسلم ہو اور آقا ذمی۔ پھر اہل حرب مشرف با سلام ہوئے تو کیا اس کا امان دینا درست ہوگا؟

رہا حضرت عمرؓ کا فرمان جو عاصم بواسطہ فضیل بن زید بیان کرتے ہیں کہ ہم نے ایک قوم کے قلعہ کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ کسی کے غلام نے محصورین پر ایک تیر پھینکا جس میں ان کو پیام امن دیا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس امان کو درست سمجھا تو ہمارے نزدیک یہ غلام مشغولِ حرب و پیکار تھا اور حدیث کا یہی مفہوم قرار دیا جائے گا۔ درحقیقت غلام کی اجازتِ امان اسی شرط سے مشروط ہے۔

اگر یہ قول نہ ہوتا تو ہماری رائے میں غلام کو امان کا مقاتل غیر مقاتل کسی صورت میں اعتبار نہ ہوتا۔ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

المسلمون يد على من سواهم تتكافا دماءهم ويسعى بذمتهم ادناهم (مسلمان دوسروں کے مقابلہ میں یک جان دو قالب ہیں ان کے خون یکساں ہیں۔ ان میں کا ادنیٰ شخص بھی ذمہ داری کا اہل ہو سکتا ہے)

ہمارے نزدیک یہ حدیث دیت پر محمول ہے کیونکہ اس میں سب مسلمان مساوی ہیں

مگر آزاد اور غلام کی دیت یکساں نہیں اور کبھی کبھی تو غلام کی دیت سو درہم تک بھی نہیں پہنچتی۔ اس حدیث کا اطلاق ہمارے نزدیک "آزادوں" پر ہوتا ہے کہ غلاموں کے خون" آزادوں" کے مساوی نہیں۔ فرض کیجئے مسلمان کفار کو قیدی بنائیں اس میں سے ایک بچہ دارالحرب ہی میں کلمۂ اسلام پڑھ کر مشرف ہو چکا ہو تو کیا اس کا امان دینا سب مسلمانوں کی جانب سے سمجھا جائے گا۔ بھلا یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟[1]"

اس کتاب میں فقہاء مدینہ اور فقہاء عراق کے مابین اختلافی مسائل کے بہت سے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ جن سے ان کے باہمی اختلافات کا حال معلوم کیا جا سکتا ہے۔ تقسیم غنائم کے ضمن میں گھوڑے کا حصہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دورانِ جنگ جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں تو مالِ غنیمت سے صرف ایک گھوڑے کو حصہ دیا جائے گا۔

اوزاعیؒ اس کے برعکس کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا جائے گا اور زیادہ کو نہیں۔ علماء اسی کے قائل ہیں اور ائمہ فقہ کے نزدیک یہی معمول بہ ہے۔

ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ ہمیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ میں سے کسی کے متعلق معلوم نہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا گیا ہو صرف ایک حدیث موجود ہے اور خبرِ واحد ہمارے نزدیک شاذ ہوتی ہے اور ہم اسے قابلِ احتجاج نہیں سمجھتے۔

باقی رہا اوزاعیؒ کا یہ کہنا کہ ائمہ اس پر عامل تھے تو یہ اسی طرح ہے جیسے اہلِ حجاز کہہ دیا کرتے ہیں "بذالک مضت السنة" (عمل درآمد تو یہی ہے)

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی اور جہال کا عمل لائق احتجاج واستناد نہیں کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا امام ہے جو اس پر عمل پیرا رہا ہو اور کس عالم نے اس سے احتجاج کیا؟ تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ وہ قابلِ استفادہ بھی ہے یا نہیں اور علمی

---

[1] الرد علی سیر الاوزاعی ص ۷، (مصنف امام شافعی نے امام اوزاعی کی طرف سے مدلل دفاع کیا ہے (کتاب الام ص ۹ ا ج ۷) (ع۔ ح)

معاملات میں وہ کہاں تک امین ہے۔ پھر یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ دو گھوڑوں کو حصّہ دیا جائے اور تین کو نہیں؟ یہ تفریق کیوں؟ اور ہاں! یہ کیونکر ممکن ہے کہ جو گھوڑا تھان پر بندھا رہا اس کو حصّہ دیا جائے اور جہاد کسی اور گھوڑے پر سوار ہو کر سرانجام دیا جائے۔

اب ہمارے اور اوزاعیؒ کے قول پر غور و فکر کر کے باہم ان کا موازنہ کیجئے۔"

یہ ہیں امام ابو یوسفؒ کی تصانیف۔ مذکورہ بالا کتب کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں کس قدر حسین تعبیر، وضوحِ بیان، جزالت و فخامت، دقتِ نظر اور قوتِ فکر پائی جاتی ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو فقہی دلائل ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ کے منہاجِ فکر کا پتہ چلتا ہے اگرچہ الفاظ ان کے اپنے نہیں۔ اور اگر فقہ حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی ہوتیں تو امام ابو حنیفہؒ کی علمی صورت اور فقہی شخصیت اس سے بھی زیادہ فروزاں و تاباں ہوتی۔ لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ فقہ حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی نہیں ہیں۔

(۲۷)

امام محمدؒ بن حسنؒ

مختصر حالات آپ کا نام محمد بن حسن شیبانی اور کنیت ابوعبداللہ تھی۔ چونکہ قبیلہ شیبان کے مولی سے تھے اس لیے شیبانی کہلائے۔ آپ نسباً قبیلہ شیبان سے متعلق نہ تھے۔

آپ کی ولادت ۱۳۲ھ اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر صرف اٹھارہ سال تھی اس لیے زیادہ مدت امام ابوحنیفہؒ سے استفادہ نہ کر سکے اور فقہ حنفی کی تکمیل امام ابویوسفؒ سے کی۔ آپ نے امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی اکتساب فیض کیا۔ عراقی فقہ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد امام مالکؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ سے فقہ حدیث، روایات اور ان کے افکار و آراء اخذ کئے۔ آپ نے تین سال امام مالکؒ کے یہاں قیام کیا۔ ہارون الرشید کے عہد میں قضاء کے منصب پر فائز ہوئے مگر اپنے استاذ ابویوسفؒ کی طرح قاضی القضاۃ نہ بن سکے آپ بالغ النظر ادیب بھی تھے اس لیے لسانی و بیانی خصوصیات سے بھی بہرہ ور تھے۔ آپ لباس کا خاص خیال رکھتے تھے۔ بڑے بارعب اور جاذب نظر تھے امام شافعیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔

> "محمد بن حسنؒ قلب و نظر کو رعب سے بھر دیتے تھے۔" نیز یہ بھی کہا "آپ فصیح ترین انسان تھے۔ جب بولتے تو سامع محسوس کرتا کہ قرآن آپ کی زبان میں اترا ہے۔"[۱]

سلطان سے تعلقات کے باوجود آپ بڑے کریم النفس تھے اور اپنے عزو وقار کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ امام خطیب بغدادی روایت کرتے ہیں۔

---

[۱] الانتقاء ص ۱۷۴

رہارون الرشید ایک روز آئے تو سب لوگ احتراماً کھڑے ہوگئے مگر محمد بن حسنؒ کھڑے نہ ہوئے خادم آیا اور محمد بن حسنؒ کو بلا کر لے گیا آپ کے اصحاب و تلامذہ بہت گھبرائے جب باہر آئے تو حاضرین نے ماجرا دریافت کیا۔ محمد کہنے لگے۔ ہارون نے دریافت کیا تھا۔ آپ لوگوں کے ساتھ کھڑے کیوں نہ ہوئے؟ میں نے جواب دیا مجھ پر یہ بات ناگوار گزری کہ میں اس طبقہ سے نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے داخل فرمایا ہے۔ آپ نے مجھے طبقۂ علماء میں شامل کیا ہے مجھے یہ پسند نہ آیا کہ میں علماء سے نکل کر زمرۂ خدام میں جا ملوں[1]"

محمد بن حسنؒ ان اوصاف کے جامع تھے جو ان کے استاذ امام ابو یوسفؒ کے سوا کسی دوسرے میں جمع نہ ہوسکے۔ آپ نے عراقی فقہ مکمل طور پر حاصل کی منصبِ قضاء کی ذمہ داریوں نے اس میں مزید جلا پیدا کی۔ استاذ مدینہ امام مالکؒ سے اہلِ حجاز کی فقہ اخذ کی۔ اہلِ شام کی فقہ ملک شام کے مشہور شیخ امام اوزاعیؒ سے پڑھی۔ تفریع اور حساب میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ زبردست قوت بیانیہ کے مالک تھے۔ جب قضاء کی ذمہ داریوں سے دوچار ہوئے تو آپ کے علم و تجربہ کو چار چاند لگ گئے۔ اور آپ کو فقہ کا عملی تجربہ حاصل ہوا۔ اب آپ فکر و نظر اور تصورِ محض کے محدود دائرہ سے نکل کر عملی دنیا میں قدم رکھنے لگے۔

تدوینِ فقہ کی طرف آپ کی خاص توجہ تھی۔ سچی بات یہ ہے کہ عراقی فقہ کو متاخرین تک نقل کرنے کا سہرا امام محمدؒ کے سر ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ آپ صرف عراقی فقہ ہی کے ناقل نہ تھے بلکہ آپ نے امام مالکؒ سے موطا روایت کی اور اسے مدوّن کیا۔

موطا امام مالکؒ کے راویوں میں امام محمدؒ کی روایت "جو عمدہ روایات" سے تسلیم کی گئی ہے۔ عراقی فقہ کے حلقہ بگوش ہونے کے باعث آپ امام مالکؒ اور اہلِ حجاز کی تردید بھی کرتے تھے۔

خصوصیاتِ ممیزہ امام محمدؒ کو عراقی فقہاء میں جو بلند مقام حاصل ہوا اس کے وجوہ اسباب نہ تھے (۱) آپ ایک صاحب اجتہاد امام تھے اور آپ کے فقہی نظریات

[1] تاریخ بغداد ص ۱۷۲ ج ۲

بڑے بیش قیمت تھے جن میں بعض آراء کو حق سے بہت قریب کر دیا ہے۔ (۲) آپ اہل عراق اور اہلِ حجاز دونوں کی فقہ کے جامع تھے (۳) عراقی فقہ کے جامع راوی اور اسے اخلاف تک پہنچانے والے تھے۔

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ آپ نے امام ابوحنیفہؒ سے براہ راست اخذ کرکے یہ فقہ روایت کی کیونکہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے اس عمر میں پوری فقہ امام سے حاصل کر لی ہو۔ بلکہ آپ نے فقہ حنفی امام ابویوسفؒ اور دیگر اساتذہ سے اخذ کی۔ وہ اپنی بعض کتابوں میں بھی امام ابویوسفؒ سے اخذ روایت کا تذکرہ کرتے ہیں چنانچہ پوری الجامع الصغیر امام ابویوسفؒ کی روایت سے ہے۔ اس کتاب میں ان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ہر فصل کے شروع میں امام ابویوسف کی روایت ذکر کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوری فصل امام ابویوسفؒ سے مروی ہے۔

لیکن الجامع الکبیر میں امام محمدؒ نے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اور ہر باب یا فصل کے شروع میں امام ابویوسفؒ سے روایت کا ذکر نہیں کیا بلکہ روایت کا ذکر کئے بغیر مسائل بیان کرتے چلے گئے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اس کی تدوین میں صرف امام ابویوسفؒ کی روایت پر ہی اعتماد نہیں کیا بلکہ دیگر شیوخ کی روایات اور ان مدونہ مسائل سے بھی استفادہ کیا ہے جو فقہائے عراق میں عام طور سے مشہور و معروف چلے آتے تھے۔

ابن نجیم البحر الرائق کے باب التشہد میں لکھتے ہیں:۔

"امام محمد بن حسنؒ کی وہ تالیفات "جو صغیر کے" نام سے موسوم ہیں وہ امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ کے متفق علیہ مسائل پر مشتمل ہیں۔ بخلاف ازیں جو تالیفات "کبیر" کہلاتی ہیں وہ امام ابویوسفؒ کے سامنے پیش نہیں کی گئیں۔"

محقق ابن امیر حاج حلبی منیہ کی شرح کے باب التیمم میں لکھتے ہیں۔

"امام محمدؒ نے اپنی اکثر کتابیں امام ابویوسفؒ کو سنائیں۔ بجز ان کتابوں کے جن میں "کبیر" کا نام موجود ہے۔ یہ کتب صرف امام محمدؒ کی تصنیف ہیں اور امام ابویوسفؒ کو نہیں سنائی گئیں۔ جیسے المضاربۃ الکبیر۔ المزارعۃ الکبیر۔ الماذون الکبیر۔

الجامع الکبیر۔ السیر الکبیر[۱]"

امام محمدؒ کی تصانیف اور ان کے درجات

امام محمدؒ کی تصانیف حنفی فقہ کا اولین مرجع سمجھی جاتی ہیں۔ خواہ وہ کتابیں آپ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہوں اور انہیں سنائی ہوں یا اہلِ عراق کی عام متداول فقہ سے مدون کی ہوں یا امام ابو یوسفؒ کے دیگر اساتذہ سے اخذ کی ہوں۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ امام محمدؒ کی جملہ کتب پایۂ استناد کے اعتبار سے مساوی درجہ کی نہیں ہیں بلکہ علماء نے قابلِ اعتماد ہونے کے اعتبار سے انہیں دو قسموں میں منقسم کیا ہے

قسم اول: کتب ظاہر الروایۃ ہیں اور وہ مندرجہ ذیل چھ کتب ہیں۔

(۱) المبسوط (۲) الزیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) السیر الصغیر (۵) السیر الکبیر (۶) الجامع الکبیر ان کو اصول کہتے ہیں۔ ان کو ظاہر الروایۃ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امام محمدؒ سے بروایت ثقات مروی ہیں یعنی بطریق متواتر مروی ہیں یا کم از کم انہیں مشہور کا درجہ تو ضرور حاصل ہے[۲]۔ کتب ظاہر الروایۃ کے علاوہ ان کی چند دوسری کتابوں کو بھی بلحاظ استناد یہی حیثیت حاصل ہے۔ مثلاً کتاب الآثار بھی اسی قسم میں شامل ہے۔ اس کتاب میں امام محمدؒ نے وہ تمام آثار جمع کر دیئے جن سے حنفیہ احتجاج کرتے ہیں۔ کتاب الرد علی اہل المدینہ بھی قسم اول کی کتابوں میں شامل ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں امام محمدؒ سے یہ کتاب روایت کر کے اس کی تردید کی ہے[۳] اور بہت سے مقامات پر اہلِ مدینہ کے مسلک کی حمایت فرمائی ہے۔

قسم ثانی: قسم ثانی سے مراد امام محمدؒ کی وہ کتب ہیں جو ان کی طرف منسوب ہوتے میں قسم اول کی کتابوں کے برابر نہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) کیسانیات (۲) ہارونیات (۳) جرجانیات (۴) الرقیات (۵) زیادۃ الزیادات۔

مندرجہ بالا کتابوں کو کتب "غیر ظاہر الروایۃ" کہتے ہیں۔ کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہوتے

---

[۱] رسالہ رسم المفتی لابن عابدین ص ۱۹ [۲] رسم المفتی ص ۱۶

[۳] ملاحظہ فرمایئے ص ۲۷۷-۳۰۲ ج ۷ (ع۔ح)

یوں بلحاظ ثبوت یہ قسم اول کے درجہ کی نہیں۔

کتب ظاہر الروایۃ فقہ حنفی کا اعتماد انہی کتابوں پر ہے۔ ہم ہر کتاب کا مختصر حال بیان کرتے ہیں

۱۔ کتاب المبسوط۔ یہ "اصل"[1] کے نام سے معروف ہے اور امام محمدؒ کی طویل ترین کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بہت سے مسائل سے متعلقہ امام ابوحنیفہؒ کے فتاویٰ جمع کردیے ہیں۔ اگر مسئلہ اختلافی ہو تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا اختلاف مذکور ہوتا ہے جہاں اختلاف مذکور نہیں۔ وہ سب کا متفقہ سمجھیے۔ ہر باب کا آغاز ان آثار سے کرتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ثابت ہوتے تھے۔ پھر سوالات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ بعض جگہ ابن ابی لیلیٰ کا اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں۔ اگر وہ ان سے متفق نہ ہوں۔ لہٰذا اس کتاب کے آئینہ میں عراقی فقہ اور اس کے آثار کی اصلی شکل وصورت دیکھی جا سکتی ہے البتہ اس میں تعلیل فقہی مذکور نہیں۔

اس کتاب کو امام محمدؒ سے روایت کرنے والے آپ کے شاگرد احمد بن حفص ہیں۔ ابن عابدین لکھتے ہیں :

> "واضح رہے کہ امام محمدؒ سے المبسوط کے متعدد نسخ مروی ہیں۔ سب سے بہتر نسخہ ابو سلیمان جوزجانی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں مثلاً شیخ الاسلام بکر المعروف بخواہر زادہ جس کا نام "مبسوط کبیر" ہے اور شمس الائمہ حلوانی وغیرہ۔

دیگر علماء نے مبسوط کے جو نسخے نقل کئے ہیں وہ دراصل اس کی شرحیں ہیں۔ انہوں نے اپنی شرح کو امام محمدؒ کی مبسوط سے مخلوط کر دیا ہے جیسا کہ الجامع الصغیر کے شارحین نے کیا ہے۔ مثلاً فخر الاسلام و قاضی خان وغیرہ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ قاضی خاں نے اسے الجامع الصغیر اور اسی طرح دوسری کتب میں ذکر کیا (خلاصہ از شرح البیری علی الاشباہ و شرح الشیخ اسماعیل النابلی برشرح الدرر)[2]

ان بیانات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ ابو سلیمان جوزجانی کا نسخہ سب سے زیادہ

---

[1] مبسوط کو "اصل" اس لیے کہا گیا کہ امام محمدؒ نے اس کو سب سے پہلے تالیف کیا۔ اس کے بعد جامع صغیر پھر جامع کبیر، بعدہٗ زیادات۔ مجموعہ رسائل خمسہ (ص ۱۲۴) از مولانا محمد عبدالحیؒ (ع ۔ ح) [2] رسم المفتی ص ۱۷

واضح ہے ابو سلیمان کا اصلی نام موسیٰ بن سلیمان ہے۔ امام محمدؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مامون نے ان کو قضا کا عہدہ پیش کیا مگر انھوں نے قبول نہ کیا۔ یہ دوسری صدی ہجری کے بعد فوت ہوئے[1] گویا ابو سلیمان، المبسوط معروف بہ "الاصل" کے احمد بن حفص کے علاوہ دوسرے راوی تھے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ مبسوط متعدد طرق کے مطابق امام محمدؒ سے مروی ہوئی ہے اور اس کے بہت سے نسخے ہیں جیسا کہ قبل ازیں ابن عابدین سے نقل کیا گیا ہے۔

ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبسوط کے بعض راویوں نے اصل کتاب میں امام محمدؒ سے مروی چند صحیح روایات کا اضافہ کر دیا۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حاکم نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰ بروایت محمدؒ کا اختصار کرتے ہوئے اس کا بھی اختصار کر دیا ہے چنانچہ سرخسی اپنی مبسوط میں اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ابو یوسفؒ چاہتے تھے کہ اپنے دونوں اساتذہ (ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ) کے اختلافی مسائل کو جمع کر دیں چنانچہ انھوں نے یہ کتاب لکھی۔ امام محمدؒ نے ان سے اخذ کر کے اسے روایت کیا مگر انھوں نے اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کر دیئے۔ پس کتاب کے اصل مصنف امام ابو یوسفؒ ہیں اس کی جمع و تدوین امام محمدؒ نے کی۔ لہٰذا یہ ان کی تصانیف میں شمار ہونے لگی۔ اسی لیے حاکم نے اس کا ذکر اپنی مختصر میں کیا ہے[2]"

لیکن کتاب ہٰذا کے محفوظ نسخوں کی طرف مراجعت کی جائے تو ان میں کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰؒ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ بعض نسخوں کے دیکھنے سے امام محمدؒ کی مبسوط اور امام ابو یوسفؒ کی اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰؒ کے بعض ابواب میں اختلاف نظر آتا ہے۔ جیسے "باب الودیعۃ العاریۃ" لیکن یہ اختلاف ان تمام ابواب میں نہیں پایا جاتا جو امام ابو یوسفؒ کی کتاب میں مذکور ہیں۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ دو باتوں میں سے ایک بات ضرور صحیح ہوگی۔ یا تو بعض راویوں نے امام محمدؒ کی "مبسوط المعروف" بالاصل" میں امام ابو یوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰؒ کا اضافہ کر دیا۔ اس کی یہ روایت درست ہے۔ اگرچہ امام محمدؒ کی "الاصل" درحقیقت اس طرح مروی نہ تھی جب فقیہ حاکم آئے تو انھوں نے یہ اضافہ

[1] الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۲۱۶ طبع مصر۔ [2] المبسوط للسرخسی ۱۲۸ ج ۳۰

شدہ نسخہ سے لیا۔ یا یہ ہوا کہ کتاب ہذا کے مسائل "الاصل" میں متفرق تھے۔ حاکم نے ان کا اس کے مستقل نسخے سے مقابلہ کر کے انہیں باب بجا کر دیا۔ میرا خیال ہے کہ احتمال اول راجح ہے۔

خلاصہ کلام کہ "الاصل" سے امام ابو یوسفؒ کی کتاب مذکور پر مشتمل ہونے یا نہ ہونے میں نسخوں کا اختلاف جیسا بھی ہو یہ حقیقت مسلم ہے کہ مجموعہ معلومات پر حاوی ہونے کے اعتبار سے دونوں نسخوں پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس کی نسبت امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ اور کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ کی جانب بالکل درست ہے اور یہ روایت بہر حال صحیح اور ثابت ہے۔

الجامع الصغیر اس کتاب کے تمام مسائل بروایت محمدؒ، ابو یوسفؒ سے ماخوذ ہیں اسی لیے ہر باب کا آغاز اس عبارت سے کرتے ہیں محمدؒ عن یعقوب عن ابی حنیفہ۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں سے یہی ایک کتاب ہے جو انہوں نے صرف امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور کسی دوسرے استاذ سے استفادہ نہیں کیا۔ ابن البزازی، المناقب میں لکھتے ہیں: "امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا، کیا آپ نے "الجامع الکبیر" ابو یوسفؒ سے سنی ہے؟" انہوں نے جواب دیا: "بخدا میں نے آپ سے صرف الجامع الصغیر کا سماع کیا ہے اور یہ کتاب آپ سے نہیں سنی حالانکہ آپ اس کے مضامین سے خوب آگاہ تھے۔" مگر زیادہ قرین صواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کی جو کتب صغیر کے نام سے موسوم ہیں وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہیں۔

امام محمدؒ سے یہ کتاب عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماعہ نے روایت کی ہے۔ اس کتاب کے مندرجات اگرچہ امام محمدؒ کے جمع کردہ ہیں مگر ترتیب و تبویب آپ کی نہیں۔ اسی لیے الجامع الصغیر کا جو نسخہ مصر میں کتاب الخراج کے حاشیہ پر چھپا ہے اس کے مقدمہ میں مذکور ہے:

"محمد نے فقہ میں ایک کتاب لکھی اور اسے الجامع الصغیر سے موسوم کیا۔ آپ نے اس میں فقہ کی چالیس کتابوں کو سمو دیا۔ مگر جس طرح آپ نے المبسوط کی تبویب کی تھی اسی طرح الجامع الصغیر میں شامل کردہ کتب کی تبویب نہیں کی۔ یہ کام قاضی امام ابو طاہر دباسؒ نے انجام دیا تاکہ طلبہ پر اس کا حفظ و مطالعہ آسان ہو جائے پھر ان کے تلمیذ رشید فقیہ ابن عبداللہ بن محمود نے ان کے گھر میں بیٹھ کر اسے

لکھا اور ۱۸۲ھ کے مہینوں میں انہیں پڑھ کر سنایا۔ واللہ اعلم"

مندرجہ بالا بیان سے واضح ہے کہ اس کتاب کے جامع امام محمدؒ تھے جس کو امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا اور ان کے مسائل یک جا کر دیئے مگر اسے ترتیب نہ دے سکے۔ لہذا سرخسی کے بیان کے مطابق یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے مگر ترتیب و تہذیب آپ کی نہیں [1]

الجامع الکبیر علماء کا متفقہ بیان ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب امام ابو یوسفؒ سے روایت نہیں کی اگرچہ امام ابو یوسفؒ اس کے مندرجات سے ناآشنا نہ تھے جیسا کہ امام محمدؒ کا اپنا بیان ہے اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب میں ذکر کردہ بہت سے مسائل امام ابو یوسفؒ سے ماخوذ ہیں۔ علاوہ ازیں اور مسائل بھی ہیں جو امام محمدؒ کی ذاتی کاوش کا نتیجہ ہیں یا انھوں نے یہ مسائل علماء کی ذاتی ڈائریوں سے اخذ کئے یا وہ نظریات جو دیگر فقہاء عراق سے حاصل کئے۔ آپ نے یہ کتاب دو مرتبہ تصنیف کی۔ پہلی تصنیف کے راوی ابو حفص کبیر، ابو سلیمان جوزجانی، ہشام بن عبید اللہ رازی، محمد بن سماعہ اور کچھ دیگر تلامذہ تھے۔ پھر اس پر نظر ثانی کی اور بہت سے ابواب و مسائل بڑھا دیئے۔ اکثر مواضع کی عبارتیں منقح کر دیں جس سے یہ کتاب حسن الفاظ اور کثرت معانی کے اعتبار سے پہلی تصنیف سے بڑھ گئی اور بار دیگر آپ کے تلامذہ نے اسے آپ سے دریافت کیا۔ علماء کی ایک کثیر جماعت اس کی شرح نویسی، تخریج مسائل اور اس کے اصول وقیاسات

---

[1] مشہور یہی ہے کہ الجامع الصغیر کی ترتیب و تبویب کا شرف ابو طاہر دباس کے حصہ میں آیا۔ مگر الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ میں حسن بن احمد زعفرانی کے حالات میں لکھتے ہیں "یہ بڑے قابل اعتماد امام تھے۔ انہوں نے محمد کی الجامع الصغیر کو نہایت عمدہ طریق سے ترتیب دیا اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کردہ مخصوص مسائل بیان کر دیے۔ الجامع الصغیر پہلے مبوب نہ تھی انہوں نے اس کی تبویب کی خدمت انجام دی۔" میرا خیال ہے کہ جس مطبوعہ کتاب کے مقدمہ کا اقتباس ہم نے پیش کیا ہے وہ ابو طاہر دباس کی مرتب کردہ ہے۔ زعفرانی کی مرتب کردہ الجامع الصغیر کی شرح مطہر بن حسین یزدی نے دو جلدوں میں لکھی اور اس کا نام التہذیب رکھا۔ ابو القاسم الیزدی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے (مصنف) مولانا عبد الحی صاحب لکھنویؒ نے اس کا ایک عمدہ حاشیہ اور اس کا علمی و تحقیقی مقدمہ النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر لکھ کر شائع کیا (ع۔ ح)

کی وضاحت میں مصروف ہو گئی۔ چند اکابر علماء نے اس کی خدمت کا بیڑا اٹھایا۔
(۱) ابوحازم عبدالحمید بن عبدالعزیز (۲) علی بن موسیٰ القمی (۳) احمد بن محمد طحاوی (۴) ابوالحسن کرخی (۵) ابوعمرو احمد بن محمد طبری (۶) ابوبکر جصاص رازی (۷) ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی (۸) ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ جرجانی (۹) شمس الائمہ حلوانی (۱۰) شمس الائمہ سرخسی (۱۱) فخر الاسلام علی بزدوی (۱۲) ابوالیسر محمد البزدوی (۱۳) صدر شہید حسام الدین عمر و بن مازہ (۱۴) محمود بن احمد بربان (۱۵) علاء الدین محمد سمرقندی (۱۶) ابوحامد احمد عتابی (۱۷) قاضی خاں (۱۸) برہان الدین مرغینانی (۱۹) جمال الدین حصیری۔[1]

الجامع الکبیر کا ناشر کتاب ہذا کی شرح الحصیری کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہے "شرح الحصیری الکبیر الموسوم بالتحریر چار جلدوں میں ہے۔ جلد اوّل و چہارم میری نظر سے گذر چکی ہیں۔ یہ شرح نفیس مضامین سے پُر ہے۔ اس میں بہت سے فروعات مذکور ہیں۔ یہ فروعی مسائل زیادہ تر امام محمدؒ کی الاصل اور ان کی دیگر تصانیف سے ماخوذ ہیں۔ کرخی، جصاص اور سرخسی کی شروح سے لے کر بڑے نفیس مسائل کا اضافہ کیا ہے۔ الجامع الکبیر کے بعض شارحین نے کتاب پر جو اعتراضات کئے ہیں وہ ان کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کرنے والے ابوحازم رازی اور جرجانی کے پایہ کے شراح ہیں۔ جن افکار و آراء میں جصاص منفرد ہیں وہ ان مسائل میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ مزید براں ہر باب کی ابتداء میں وہ اس "اصل" کا ذکر کرتے ہیں جس پر امام محمدؒ کے ذکر کردہ مسائل مبنی ہیں۔ وہ ساتھ ساتھ ذکر کرتے جاتے ہیں کہ اصل باب یہ ہے اور یہ فلاں فقہی اصل پر مبنی ہے جس کا فائدہ یہ ہوا کہ وجوہ تفریعات بڑی حد تک آسان ہو گئیں۔[2]

الجامع الکبیر بھی الجامع الصغیر کی طرح ہے۔ دونوں فقہی استدلال سے عاری ہیں کتاب و سنّت سے کوئی دلیل مذکور نہیں، وجوہ قیاس کی تفصیلات تو مذکور نہیں گو ہر باب کے مندرجہ مسائل کا جو قاری ان کی تفریعات و تفصیلات کی تلاش کرنا چاہتا ہو وہ ان کے بین السطور ہی سے قیاس کو معلوم کر سکتا ہے۔ تفصیلات و تفریعات وہاں موجود نہیں اور نہ انہوں نے نصوص کے تذکرہ کی ضرورت سمجھی ہے۔

---

[1] مقدمہ الجامع الکبیر مطبوعہ مصر ملاحظہ کیجئے۔ [2] مقدمہ الجامع الکبیر مطبوعہ مصر ص ۵

چنانچہ ہم چند فروعات ذکر کرنا چاہتے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ جب خریدار خرید کردہ چیز پر قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا کر دے تو کیا یہ عیب پیدا کرنا قابض ہونے کے مترادف سمجھا جائے گا یا نہیں؟ فرماتے ہیں۔

"ایک شخص نے دس روپیہ کا ایک کپڑا خریدا اور قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا کر دیا۔ تو وہ قابض سمجھا جائے گا۔ اگر وہ کپڑا بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے اور وہ اسے روکے نہیں تو خریدار کو قیمت ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بائع اسے روکے رکھے اور پھر وہ کپڑا ضائع ہو جائے تو فقہاء کے قول میں مشتری کو صرف نقصان کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اور اگر عیب پیدا کرتے وقت وہ کپڑا بائع کے ہاتھ اس کی گود یا اس کے کندھے پر ہو۔ یا سواری کا جانور ہو اور بائع نے اسے روک رکھا ہو۔ یا قمیص ہو اور بائع نے زیب تن کر رکھی ہو۔ یا سواری کا جانور ہو اور بائع اس پر سوار ہو۔ یا انگوٹھی ہو اور بائع نے پہن رکھی ہو۔ ان تمام صورتوں میں اگر مشتری خرید کردہ چیز میں عیب پیدا کر دے اور وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری بائع پر عائد ہوگی۔ خواہ اس نے ظہور عیب کے بعد اسے روکا ہو یا نہیں۔"

غور فرمایئے! یہ چند مسائل ہیں جن میں قیاس کی علت مذکور نہیں کہ علت کے پائے جانے کی بنا پر ان فروعات کا حکم درست سمجھا جا سکے۔ لیکن مسائل کی تفصیلات اور ان کے باہم تقابل سے اس علت کا استخراج کیا جا سکتا ہے جو قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے مسائل میں علت یہ ہے کہ مشتری نے جو نقصان مبیع میں پیدا کیا ہے وہ قبضہ کا قائم مقام ہے بشرطیکہ عیب پیدا کرتے وقت قبضہ کا امکان ہو پس قبضہ کا امکان اور احداث عیب ہی وہ علت ہے جس نے مبیع کو مشتری کی ضمان میں داخل کر دیا اور اگر وہ ہلاک ہوگا تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔ چنانچہ اس مسئلہ کے نظائر و امثال کا قیاس انہی مسائل پر کیا جائے گا۔ اس سے قیاس کی وجہ اور اس کی علت بھی معلوم کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ وہ عبارت میں صراحۃً مذکور نہیں، لیکن مفہوم کلام اور اقسام کے باہم تقابل سے یہ نتیجہ نکالنا ناگزیر ہے۔

الجامع الصغیر اور الجامع الکبیر کے اکثر ابواب میں ہر چیز آپ کو نظر آئے گی۔ نقل کردہ عبارت (کے ترجمہ) سے روز روشن کی طرح یہ امر واضح ہے کہ یہ کتاب جودتِ تعبیر، احکامِ فکر، سلاستِ عبارت اور حسنِ بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔

السیر الصغیر والسیر الکبیر یہ ہر دو کتب احکامِ جہاد، ان کے جائز و ناجائز مسائل۔ احکامِ صلح و نقضِ مصالحہ، احکامِ امان، احکامِ غنائم، فدیہ و غلامی کے مسائل حرب و پیکار میں پیش آنے والے مسائل اور ان کے نتائج کی تفصیلات پر مشتمل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سے سیر کے تمام احکام مروی ہیں۔ بعض علماء کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ امام صاحب نے یہ مسائل اپنے تلامذہ کو پڑھ کر سنائے تھے۔ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں احکامِ جہاد، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے ہیں۔ امام حسن بن زیاد لولوی نے بھی یہ مسائل امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے۔ امام محمد بن حسنؒ نے بھی اپنی دونوں کتابوں السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرکے ان کا تذکرہ کیا ہے۔ امام محمدؒ نے پہلے السیر الصغیر تالیف کی۔ ہمارے سابقہ بیان کے مطابق یہ کتاب بھی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہو گی یا کم از کم انہوں نے سن کر اس کی تائید و تثبیت کی ہو گی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں "الصغیر" کے نام سے موسوم کتب امام ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہیں اور جن کا نام "الکبیر" ہے وہ ان سے مروی نہیں ہیں۔

علامہ ابن عابدین، امام سرخسی سے نقل کرتے ہوئے السیر الکبیر کی تالیف و تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں "یہ فقہ میں امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔ اس کا سبب تالیف یہ ہے کہ شام کے مشہور عالم امام عبدالرحمٰن بن عمر (اوزاعیؒ) نے امام محمدؒ کی السیر الصغیر دیکھی اور کہنے لگے یہ کتاب کس کی ہے؟ جواب ملا محمد عراقی کی۔ امام اوزاعیؒ نے کہا: اہلِ عراق کو ایسی کتابوں کی تصنیف سے کیا تعلق؟ کیونکہ سیر و مغازی رسولؐ کے علم سے وہ نابلد محض تھے۔ آپ کے صحابہ کرامؓ شام و حجاز میں اقامت گزین تھے نہ کہ عراق میں۔ کیونکہ عراق بعد میں فتح ہوا ہے" امام محمدؒ کو پتہ چلا تو بڑے ناراض ہوئے اور بڑی محنت سے یہ کتاب مرتب کی۔ جب امام اوزاعیؒ نے یہ کتاب دیکھی تو بولے۔ اگر اس کتاب میں احادیث نہ ہوتیں تو میں کہتا کہ یہ علم ان کا اپنا وضع کردہ ہے اللہ تعالیٰ

نے اصابتِ جواب کو ان کی رائے میں محصورہ محدود کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا:
وفوق کلّ ذی علمٍ علیمٌ ہوا [۱]

سرخسی کا یہ بیان ابن عابدین نے نقل کیا ہے اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ پہلی یہ کہ السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری کتاب ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی وجہ تالیف امام اوزاعیؒ کا اس بات سے انکار کرنا تھا کہ عراقی لوگ بھی مسائل جہاد میں کتابیں تصنیف کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ السیر الکبیر امام اوزاعیؒ کی نظر سے گزر چکی تھی۔ ہم مختصر طور سے ان پر بحث کرنا چاہتے ہیں۔

جہاں تک امر اوّل کا تعلق ہے یہ ایک مسلّم حقیقت ہے کہ السیر الکبیر آپ کی آخری تصنیف ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں کے راوی ابو حفص کبیر احمد بن حفصؒ نے آپ سے یہ کتاب روایت نہیں کی کیونکہ یہ کتاب ان کے عراق سے جانے کے بعد لکھی۔ بلکہ اس کے راوی ابو سلیمان جوزجانی اور اسماعیل بن توابہ تھے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب اس وقت تصنیف کی جب آپ کے مراسم امام ابو یوسفؒ سے ٹھیک نہ رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ اس کتاب میں شدتِ وحشت و نفرت کی بنا پر امام ابو یوسفؒ کا نام نہیں لیتے اور حدیث روایت کرتے وقت یہ کہہ دیتے کہ "حدثنی الثقۃ" مجھے ایک معتبر شخص نے بتایا اور اس سے ان کی مراد امام ابو یوسفؒ ہوتی ہے۔

باقی رہا امر ثانی کہ کتاب ہذا کی وجہ تالیف امام اوزاعیؒ کا انکار تھا اور یہ کہ امام اوزاعیؒ اس کتاب سے آگاہ تھے۔ یہ دونوں باتیں مردود اور ناقابل تسلیم ہیں کیونکہ تاریخی حقائق اس کی تردید کرتے ہیں۔ امام اوزاعیؒ ۱۵۷ھ میں فوت ہوئے۔ امام محمدؒ کا سن ولادت ۱۳۲ھ اور سن وفات ۱۸۹ھ ہے۔ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی آخری کتاب زیادہ سے زیادہ پچیس سال کی عمر میں تصنیف کی ہو گی کیونکہ امام محمدؒ کی ولادت اور امام اوزاعیؒ کی وفات میں صرف پچیس سال کا فرق ہے یہ بات کسی طرح قرین عقل نہیں کہ آپ نے اپنی آخری تصنیف پچیس سال کی عمر میں لکھی ہو۔ بلکہ عام حالات میں تصنیف کا آغاز اس عمر کے بعد ہوا ہے۔ اگر اس روایت کو قبول کر لیا جائے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ تیئیس سال

---

[۱] رسالہ رسم المفتی ص ۱۵ و شرح السیر الکبیر ج ۴ طبع ہند۔

تک بالکل بیکار رہے اور کوئی کتاب تصنیف نہیں کی حالانکہ یہ بات بڑی تعجب انگیز ہے

کتاب کا متن اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے اس وقت تالیف کی جب ان کے تعلقات امام ابویوسفؒ سے بگڑ چکے تھے کیونکہ اس میں امام ابویوسفؒ کا نام مذکور نہیں اور ظاہر ہے کہ یہ نفرت پختہ عمر میں ہی متوقع ہے۔ جب آپ نے علم و فضل میں وہ مقام حاصل کر لیا کہ اپنے استاذ سے مزاحم کرنے لگے اور پچیس سال کی عمر میں یہ ممکن نہیں۔

السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں احکام اور آثار و اخبار سے ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں

کتاب الزیادات یہ "کتب ظاہر الروایۃ" میں سے چھٹی کتاب ہے۔ ان میں وہ مسائل مندرج ہیں جو کتب سابقہ میں نہیں۔ بعض علماء کے نزدیک یہ کتب ظاہر الروایۃ" میں شمار نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ "نوادر" میں شامل ہے لیکن اکثر علماء اسے کتب "ظاہر الروایۃ" ہی میں شمار کرتے ہیں [1]

امام محمدؒ کی دیگر تصانیف امام محمدؒ کی دو کتابیں اور ہیں جنہیں عام طور سے علماء ذکر نہیں کرتے مگر شہرت کے اعتبار سے وہ کتب ظاہر الروایۃ سے کسی طرح کم نہیں۔

۱۔ الرد علی اھل المدینۃ۔ امام شافعیؒ نے یہ کتاب اپنی مشہور کتاب الام میں نقل کی ہے اور اس پر بیش قیمت حواشی لکھے۔ آپ نے کبھی امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا خلاف کیا اور کہیں اہل مدینہ کا۔ اور ہر مسئلہ کے خاتمہ پر کہیں حنفی فقہ سے اظہار موافقت کیا اور کہیں اہل مدینہ سے۔

یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی قیمتی ہے اول یہ کہ سنداً ثابت اور روایۃً صادق ہے اس کے مستند ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں

---

[1] احمد بن محمد ابونصر العتابی المتوفی ۵۸۲ھ نے زیادات کی شرح تحریر کی۔ الفوائد البہیہ میں العتابی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف میں زیادات کی شرح بھی ہے۔ علماء کا بیان ہے کہ یہ کتاب بڑے دقیق اور تحقیقی معلومات پر مشتمل ہے اور اس میں وہ مضامین ہیں جو دوسری کتب میں نہیں۔ مصنف الفوائد لکھتے ہیں۔ بحمد اللہ میں شرح الزیادات سے مستفید ہو چکا ہوں۔ یہ متوسط کتاب ہے نہ بہت طویل اور نہ بے حد مختصر (مصنف)

اسے روایت کیا اور اس کی تدوین فرمائی۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب مدلل ہے اور اس میں قیاس، سنت اور آثار پر مشتمل دلائل ذکر کیے گئے ہیں۔ اس حیثیت سے یہ فقہ کے تقابلی مطالعہ کی کتاب ہے، جب اس پر امام شافعیؒ کی تعلیقات اور مختلف آراء و افکار کے مابین ان کے فاضلانہ موازنہ کا اضافہ بھی کر لیا جائے تو یہ کتاب نہایت موزون اور پاکیزہ فقہی نظریات کا مجموعہ نظر آتی ہے۔

۲۔ ایسی ہی ایک دوسری کتاب کتاب الآثار ہے۔ اس میں انہوں نے وہ احادیث اور آثار جمع کر دیئے ہیں جو عراقی فقہاء میں عام طور سے متداول تھے اور امام ابوحنیفہؒ نے انہیں روایت کیا تھا، اس کی اکثر روایات امام ابویوسفؒ کی کتاب الآثار سے ملتی جلتی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں امام ابوحنیفہؒ کی مسند سمجھی جاتی ہیں یہ ہر دو کتب اس نقطۂ نظر سے بڑی قدر و قیمت رکھتی ہیں کہ ان سے امام ابوحنیفہؒ کے حدیث آثار صحابہ و تابعین سے متعلق مقدار علم کا پتہ چلتا ہے اور معلوم کیا جا سکتا ہے کہ استدلال و احتجاج کرتے وقت آپ احادیث و آثار پر کہاں تک اعتماد کرتے تھے، قبولِ روایت میں امام صاحبؒ کے نزدیک کون سے شروط تھے؟ حنفی مذہب کا مدارِ استدلال کیا ہے۔ کیونکہ ان میں مندرجہ تمام فتاویٰ اور فیصلے نصوص سے مدلل کیے ہیں، پھر ان سے علل کا استنباط کیا گیا۔ اور ان پر قیاس کی عمارت تعمیر کی گئی ہے، تفریعات نکالی گئیں اور قواعد و اصول وضع کیے گئے۔

کتب ظاہر الروایۃ کا مقام حنفی فقہ میں کتب ظاہر الروایۃ ہی فقہ حنفی کا وہ اصل و ماخذ تصور کی جاتی ہیں۔ عند الضرورت جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ان میں جو مسئلہ مذکور ہے اسی کو مذہب حنفی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری کتب کی روایت جب ان کے خلاف ہو ـــــ تو چند مسائل کے سوا ـــــ وہ غیر معتبر سمجھی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ شروع ہی سے علماء حنفیہ ان کو بڑی اہمیت دیتے رہے۔ ان کی شرحیں لکھیں مسائل کی تخریج کی۔ اصول وضع کیے۔ ان پر تفریعات بٹھائیں۔ علماء کے اہتمامِ بلیغ کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ وہ ان تمام کتب کو یکجا جمع کرنے کے درپے ہوئے چنانچہ چوتھی صدی کے

آغاز میں ابوالفضل محمد بن محمد بن احمد المروزی المعروف بالحاکم الشہید نے کافی کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اس میں ان چھ کتب کے مندرجات کو جمع کر دیا مگر مسائل حذف کر دیئے کیونکہ امام محمدؒ ایک مسئلہ کو متعدد مقامات پر ذکر کیا کرتے تھے الحاکم الشہید نے ایک مرتبہ ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

پھر شمس الائمہ سرخسی نے المبسوط کے نام سے کافی کی شرح تحریر کی۔ انھوں نے اصول مسائل ان کے دلائل اور وجوہ قیاس کے ذکر کرنے میں بڑی تفصیل سے کام لیا۔ اس کے تمام مشمولات استنادی درجہ رکھتے ہیں جیسا کہ طرسوسی المبسوط کا علمی مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام سرخسی کی المبسوط فقہ حنفی میں وہ مقام رکھتی ہے کہ اس کے مخالف فقہی اقوال قابل عمل نہیں سمجھے جائیں گے۔ صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے ہی لائق اعتماد و استناد تصور کیا جائے گا۔"

خود امام سرخسی مبسوط کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

"میں نے دیکھا کہ دورِ حاضر کے طلبا میں فقہ سے روگردانی کا رجحان عام طور پر پایا جاتا ہے اس کے کئی اسباب ہیں۔

۱۔ اس کی بڑی وجہ کم ہمتی اور عزائم کی پستی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طویل مسائل کو چھوڑ کر صرف اختلافی مسائل کے ہو کر رہ گئے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ بعض مدرسین قلتِ خلوص کی بنا پر استطرادی نکات علمیہ پر مشتمل بڑی بڑی تقریریں کرنے لگے جس میں فقہ بالکل نہیں ہوتی تھی اس میں طلبہ میں فقہ سے اعراض کا رجحان پیدا ہوا۔

۳۔ بعض متکلمین فقہی نظریات کی توضیح کرتے وقت فلسفیانہ الفاظ سے تطویل و اطناب کا ارتکاب کرنے لگے اور ان کی حدودِ کلام کو فقہ سے مخلوط کر دیا۔

ان وجوہ و اسباب کی روشنی میں میں نے مختصر کی شرح لکھنے کی ٹھانی۔ ہر مسئلہ بیان کرتے وقت میں مؤثر معانی سے آگے نہیں بڑھوں گا اور وہی چیز بیان کروں گا جو ہر باب میں بھروسہ کے لائق ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ میں ان مخلص احباب کے سوالات کے

جوابات بھی دیتا جاؤں گا جو میری قید و بند[1] کے زمانہ میں مخلصانہ تعاون کے جذبہ سے میرے پاس آئے اور پیش کردہ سوالات کے جوابات املا کرانے کی خواہش ظاہر کی اور میں نے ان کی یہ التجا قبول کرلی۔"

سرخسی کی کتاب المبسوط آفتاب نصف النہار کی طرح درخشاں و تاباں، شیریں بیان، جزیل الالفاظ اور ابہام و تعقید سے خالی ہے۔ اس میں بعض جگہ خیالات کی گہرائی پائی جاتی ہے جو دقیق قیاسات کے لیے ناگزیر ہے مگر کتاب کی روشن عبارت اس کو کھول کر رکھ دیتی ہے۔

---

[1] امام سرخسی سنہ ۴۹۰ھ کے قریب فوت ہوئے۔ ایک امیر کو نصیحت کرنے کے جرم میں آپ قید کئے گئے تھے علما کا قول ہے کہ آپ اندرون قید خانہ تلامذہ کو اپنی کتاب مبسوط املا کراتے جاتے تھے۔ تلامذہ باہر کھڑے ہوتے۔ باب الشروط تک پہنچے تھے کہ رہا کر دیئے گئے۔ واللہ اعلم (مصنف)

۲۸

زفر بن ہذیل

زفر بن ہذیل امام صاحبؒ کے دونوں ارشد تلامذہ امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ سے صحبت کے اعتبار سے مقدم تھے۔ آپ ۱۵۸ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ آپ کے والد عربی اور والدہ فارسی تھیں۔ اس لیے آپ میں دونوں عناصر کے خصوصیات جمع ہو گئے آپ زورِ کلام اور قوتِ بیان سے متصف تھے۔ امام ابوحنیفہؒ سے فقہ الرائے حاصل کی اور اسی کے ہو کر رہ گئے۔ آپ قیاس و اجتہاد میں بڑے تیز تھے۔ تاریخ بغداد میں چاروں بزرگوں کا تقابل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"مروی ہے کہ ایک شخص امام مزنیؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اہلِ عراق کے بارے میں دریافت کرتے ہوئے امام مزنیؒ سے کہا: "ابوحنیفہؒ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟" امام مزنیؒ نے کہا "اہل عراق کے سردار۔" اس نے پھر پوچھا "اور ابویوسفؒ کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟" امام مزنیؒ بولے "وہ سب سے زیادہ حدیث کا اتباع کرنے والے ہیں" اس شخص نے پھر کہا اور "امام محمدؒ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟" مزنیؒ فرمانے لگے "وہ تفریعات میں سب پر فائق ہیں" وہ بولا "اچھا تو زفرؒ کے متعلق فرمایئے!" امام مزنیؒ بولے "وہ قیاس میں سب سے زیادہ تیز ہیں"

امام زفرؒ نے کتابیں تصنیف نہیں کیں۔ اپنے استاذ کے مسلک کی روایات بھی ان سے معروف نہیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد صرف آٹھ سال زندہ رہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ تیس سال سے بھی زیادہ جیا کیے۔ لہٰذا مقابلتہً ان

کو کتاب و تدوین اور درس و مطالعہ کا زیادہ موقع ملا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ زبان سے امام کے افکار و آراء کی نشر و اشاعت میں سرگرم عمل رہے۔ مگر قلم سے جمع و تدوین کا موقع نہیں ملا۔

شاید آپ امام ابوحنیفہؒ کے حینِ حیات بصرہ کے قاضی بن گئے تھے۔ ابنِ عبدالبرؒ الانتقاء میں لکھتے ہیں:

"زفرؒ بصرہ کے قاضی بنائے گئے تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا "آپ سے پوشیدہ نہیں کہ اہلِ بصرہ اور ہمارے مابین حسد و عداوت پائی جاتی ہے لہٰذا آپ کا سلامت بچ نکلنا دشوار ہے" جب بصرہ میں قاضی مقرر ہو کر آئے تو اہلِ علم جمع ہو کر روزانہ آپ سے فقہی مسائل میں مناظرہ کیا کرتے تھے۔ جب ان میں قبولیت اور حسنِ ظن کا رجحان دیکھا تو کہنے لگے "یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے" اہلِ بصرہ متعجب ہو کر پوچھتے "کیا ابوحنیفہؒ ایسا بھی کہہ سکتے ہیں"؟ امام زفرؒ نے جواباً کہا "جی ہاں! اور اس سے بھی زیادہ"۔

اس کے بعد تو معمول سا ہو گیا کہ جب بھی زفرؒ اہلِ بصرہ کا رجحانِ تسلیم و انقیاد دیکھتے تو کہہ دیتے کہ "یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے"۔ اس سے اہلِ بصرہ اور متعجب ہوتے چنانچہ امام زفرؒ کا اہلِ بصرہ سے یہی رویہ رہا۔ یہاں تک کہ بغض و عداوت چھوڑ کر وہ امام صاحبؒ کے گہرے دوست بن گئے۔ پہلے برا بھلا کہتے تھے اور اب ان کی تعریف میں رطب اللسان رہنے لگے۔"

امام زفرؒ، امام ابوحنیفہؒ کے حلقۂ درس کے جانشین ہوئے۔ ان کے بعد مسندِ تدریس امام ابو یوسفؒ کے حصہ میں آئی۔

(۲۹)

دیگر راویانِ فقہ احناف

حسن بن زیاد لؤلؤی حسن بن زیاد لؤلؤی کوفی المتوفی ۲۰۴ھ کا بھی ان فقہائے حنفیہ میں شمار ہوتا ہے۔ جو آراء امام ابوحنیفہؒ کے راوی ہیں۔ علماء کے قول کے مطابق آپ بھی امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد تھے۔ مذہب ابی حنیفہؒ کی روایت میں شہرت کی طرح وہ روایتِ حدیث میں بھی مشہور تھے۔ وہ خود کہا کرتے تھے کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار احادیث روایت کی ہیں وہ سب عملی زندگی میں کام آنے والی ہیں۔ مگر بعض محدثین کے نزدیک آپ کی روایت قابلِ اعتماد نہیں۔ احمد بن عبد الحمید حازمی ان کے بارے میں کہتے ہیں۔

"میں نے حسن بن زیاد سے زیادہ با اخلاق آدمی کوئی نہیں دیکھا۔ مگر لوگ کہتے ہیں کہ آپ کی روایت کردہ احادیث بھروسہ کے قابل نہیں[1]"

اسی طرح فقہاء حنفیہ بھی فقہ حنفی میں آپ کی روایت کو امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایۃ کا درجہ نہیں دیتے۔

جو تلامذہ آپ کے علمی سرچشمہ سے فیض یاب ہوئے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:۔

محمد بن سماعہ، محمد بن شجاع ثلجی، علی رازی، عمر بن مہیر والد خصاف۔

لوگ کثرت سے آپ کی فقہ کے ثنا خواں تھے۔ یحییٰ بن آدم کا قول ہے "میں نے حسن بن زیاد سے بڑھ کر فقیہ نہیں دیکھا" آپ ۱۹۴ھ میں کوفہ کے قاضی بنائے گئے لیکن قضا کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ

---

[1] الفوائد البہیہ ص ۶۰ (ع س ح)

نہیں ہو سکتے تھے۔ البتہ آپ کے فقیہ ہونے میں شبہ نہیں۔ آپ نے قضاء سے استعفاء دیا تو لوگوں نے آرام کا سانس لیا۔ ابن الندیم اپنی الفہرست میں لکھتے ہیں "طحاوی فرماتے ہیں کہ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ کی کتاب المجرد کے راوی ہیں۔ نیز انھوں نے یہ کتب تصنیف کیں۔ کتاب ادب القاضی، کتاب الخصال، کتاب معانی الایمان، کتاب النفقات، کتاب الخراج۔ کتاب الفرائض، کتاب الوصایا، "الفوائد البہیہ میں لکھا ہے "کتاب الامالی بھی آپ کی تصنیف ہے۔"

"تلامذۂ امام کے بعد کے رواتِ فقہ حنفی"

مذکورہ اصحاب امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ تھے۔ اب ہم ان علماء کا ذکر کرتے ہیں۔ جو ان تلامذہ کے شاگرد تھے یا ان کے بعد کے ایسے فقہاء جنھوں نے فقہ حنفی کی روایت و تدوین میں بڑا نام پایا۔ اور اسے متاخرین تک پہنچا دیا۔ یہ مندرجہ ذیل علماء تھے۔

عیسیٰ بن ابان یہ امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ بصرہ میں قاضی مقرر ہوئے۔ شروع شروع میں امام محمد بن حسنؒ کی مجلس درس سے کنارہ کش رہتے تھے۔ اور تلامذہ ابو حنیفہؒ کے متعلق کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث کے مخالف ہیں۔ محمد بن سماعہ ایک روز زبردستی انھیں امام محمد بن حسنؒ کی مجلس میں لے گئے۔ جب پہلی مجلس میں بیٹھ کر استفادہ کر چکے تو امام محمدؒ نے پوچھا "بتائیے! ہم کہاں تک حدیث کے خلاف ہیں؟ عیسےٰ بن ابان نے حدیث کے پچیس مسائل دریافت کئے۔ امام محمدؒ نے جوابات دینا شروع کئے اور شواہد و دلائل کا انبار لگا دیا۔ بعد ازاں انھیں امام محمد بن حسنؒ سے بہت زیادہ وابستگی ہو گئی۔

ابن الندیم کہتے ہیں۔ عیسیٰ بن ابان نے یہ کتب تصنیف کیں "کتاب الحج، کتاب خبر الواحد، کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس، کتاب اجتہاد الرائے۔"

عیسیٰ بن ابان ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن سماعہ یہ امام محمد بن حسنؒ اور حسن بن زیادؒ کے شاگرد تھے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے انھوں نے کتب النوادر روایت کیں۔ مامون نے انھیں ۱۹۲ھ میں قاضی مقرر کیا۔ جب قوتِ بصارت کمزور پڑ گئی تو اس منصب سے سبکدوش ہوئے۔ آپ نے یہ

کتب تصنیف کیں۔ کتاب ادب القاضی، کتاب المحاضر والسجلات والنوادر۔ ۲۳۳ھ میں وفات پائی۔

ہلال بن یحییٰ الرائی البصری یہ امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ یوسف بن خالد سمتی کے شاگرد تھے یوسف بن خالد جب امام صاحبؒ سے رخصت ہو کر بصرہ گئے تو حضرت امامؒ نے انہیں بڑی مفید اور پائیدار نصیحتیں فرمائیں۔ ہلال بن یحییٰ اخبارِ یوسفؒ کے راوی ہیں، اس کے علاوہ امام ابو یوسفؒ اور زفرؒ کے بھی شاگرد تھے۔

ہلال بن یحییٰ، فقہ حنفی کے مسائل اوقاف اور ان سے متعلقہ احکام کے دوسرے ناقل تھے۔ آپ کی کتاب حیدر آباد دکن (ہند) میں طبع ہو چکی ہے اور خاصی شہرت کے حامل ہے۔ گو ابن الندیمؒ نے ان کی تالیفات میں اس کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ کتاب الوقف کے علاوہ آپ کی دو تصانیف اور ہیں۔ کتاب تفسیر الشروط اور کتاب الحدود دو اور تالیفیں بھی ہیں۔ آپ کی وفات ۲۴۵ھ میں ہوئی۔

احمد بن عمر بن مہیر الخصاف آپ کی وفات ۲۶۱ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی کا درس اپنے والد سے لیا۔ آپ کے والد حسن بن زیاد کے شاگرد تھے

بڑے فقیہ، ماہر علم وراثت، حساب دان اور حنفی فقہ کے زبردست عالم تھے۔ شمس الائمہ حلوائی آپ کے بارے میں فرماتے ہیں "آپ بڑے عالم اور دینی راہنما تھے" کتاب الاوقاف آپ کی تالیف ہے۔ فقہ حنفی میں یہ مسائل اوقاف کا دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ مسائل اوقاف کا پہلا سرچشمہ ہلال بن یحییٰؒ کی کتاب الوقف ہے۔ درج ذیل کتب آپ کی تالیفات ہیں۔ کتاب الحیل۔ کتاب الوصایا، کتاب الشروط الکبیر۔ کتاب الشروط الصغیر۔ کتاب الرضاع۔ کتاب المحاضر والسجلات۔ کتاب ادب القاضی۔ کتاب الخوارج للمهتدی اقرار الورثۃ بعضهم لبعض۔ کتاب القصر واحکامہ۔ کتاب السمیر والقبر۔

امام احمد بن محمد بن سلامۃ ابو جعفر الطحاویؒ آپ کا سن وفات ۳۲۱ھ ہے آپ نے آغازِ حیات ہی میں فقہ شافعی اپنے ماموں اسماعیل بن یحییٰ مزنیؒ تلمیذ امام شافعیؒ سے شروع کی۔ مگر فقہ عراقی میں آپ زیادہ غور و فکر فرماتے

؎ اور دورانِ درس کسی بات پر اپنے ماموں سے ناراض ہو کر حنفی ہو گئے۔ جیسا کہ الجواہر المضیئہ ص ۱۰۲ (باقی برصفحہ ۳۸۹)

اور آخر میں اپنی زندگی اس کے لیے وقف کر دی۔ آپ اپنے مولد و منشا سے نکل کر شام پہنچ گئے۔ آپ نے اہل عراق کی فقہ ابو حازم عبدالمجید سے پڑھی جو شام کے قاضی القضاۃ اور امام محمدؒ کے تلمیذ عیسیٰ بن ابانؒ کے شاگرد تھے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے ناقدانہ اور تحقیقی مطالعہ نے آپ میں دوسروں سے زیادہ آزادانہ نقد و تنقید کا رجحان پیدا کر دیا۔ اگرچہ آخر میں آپ حنفیہ کے ہو کر رہ گئے اسی لیے آپ کا شمار مجتہدین فقہاء میں ہوتا ہے نہ کہ مقلدین میں۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں:

"مختصر طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ مجتہد تھے اور مذہب حنفی کے جامد مقلد نہ تھے۔ آپ نے دلائل و براہین کی روشنی میں چند چیزیں حنفی فقہ کے خلاف اختیار کیں۔"

احادیث و اخبار کا مطالعہ کرنے سے آپ کی حریت فکر و نظر میں مزید ترقی ہوئی۔ آپ زبردست محدث تھے اور اہل مصر اور دوسرے اصحاب الحدیث سے حدیث کا سماع کر چکے تھے، گویا جامع فقیہ تھے جو رائے و قیاس کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ اخبار و آثار سے بھی پوری طرح آگاہ تھے [illegible] حنفی میں آپ کی تصانیف کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ آپ کی تالیفات متقدمین و متاخرین کے درمیان ایک کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں جنھوں نے تنقیح و تہذیب کے بعد پہلوں کا علم پچھلوں تک پہنچایا ہے۔ مندرجہ تحت کتب آپ کی تالیفات سے ہیں۔ احکام القرآن۔ کتاب معانی الآثار۔ مشکل الآثار۔ المختصر۔ شرح الجامع الصغیر۔ شرح الجامع الکبیر۔ کتاب الشروط الکبیر والصغیر۔ کتاب الاوسط۔ المحاضر والسجلات۔ الوصایا والفرائض۔ حکم اراضی مکہ۔ قسم الفئ والغنائم و علاوہ ازیں۔

یہ ہیں وہ کتابیں جو امام صاحبؒ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ سے سند متصل سے روایت کیں یا سند کے بغیر آپ کے اقوال ذکر کر دیئے یا پھر وہ کتابیں جو دوسرے طبقہ کی تالیفات ہیں۔ یہ لوگ پہلے طبقہ کی کتابوں کو یا ملخص کرتے تھے یا شرح لکھ دیتے یا تفریعیں نکالتے یا نقد و تمحیص سے کام

(بقیہ از صفحہ ۳۸۸) جلد ا اور الفوائد البہیہ ص ۱۸ میں ہے تفصیل کے لیے لسان المیزان ص ۲۷۵ ج ا دیکھئے (ع۔ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ اور تائید مذہب حنفی میں بقول مولانا محمد عبدالحیؒ (الفوائد ص ۱۸) وابن قاسم اندلسی (لسان ص ۲۷۷ ج ا) غلو و پاسداری کی حد تک پہنچ گئے۔ رحمہ اللہ (ع۔ح)

لیتے۔ اسی قسم کا ذخیرہ دراصل حنفی فقہ کا مصدر و منبع ہے۔ ایسے ہی جب متاخرین کا دور آیا تو انہوں نے بھی پہلی کتب کی شرحیں تحریر کیں۔ فروعات ذکر کیے۔ اور ان کی روشنی میں فتوے دینے لگے اور جن احکام کے دلائل مذکور نہ تھے۔ ان کے دلائل استنباط کیے۔ پھر مختصر اور جامع متون لکھے جن کی تفصیل یا قدرے مختصر شرحیں پھر علماء نے لکھیں۔ اور اس طرح ان سب کتابوں کے مندرجہ مسائل فقہ حنفی کا مغز اور خلاصہ قرار پائے۔ ان کو مختلف سانچوں میں ڈھالا گیا۔ انہیں کو کبھی متن بنایا کبھی شرح کی حیثیت دی۔ کبھی پیش آمدہ نوازل واحداث میں فتویٰ کا مبنیٰ قرار پائیں۔ لیکن ان کے جوہری مضامین میں تفریعات کے ماسوا کوئی اضافہ نہ ہو سکا۔ یا پھر ان فقہاء سے تخریج کی جو کر سکتے تھے۔

---

(۳۴)

فقہ حنفی کی کتب کا فرق مراتب

ہمارے سابقہ بیانات سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ فقہ حنفی کی روایت کرنے والی تمام کتب قوت روایت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں اور اگر ان روایت کردہ کتب پر متاخرین کے زیادتی اور اس فقہی امور کی ان تفریعات کا اضافہ کر لیا جائے جو فقہ حنفی کے بانی ائمہ کی جانب سے منتقل ہو کر ان تک پہنچا تو فقہ حنفی کی کتب تین قسموں پر منقسم ہوں گی۔

اوّل:- کتب "اصول" ان کو ظاہر الروایۃ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ یہ کتب امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پر مشتمل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے مذکورہ بالا چھ کتب میں مدون کیا۔

دوم:- کتب "نوادر" یہ مذہب حنفی کے اصحاب مذکورین سے مروی ہیں مگر ان سے مراد وہ روایات ہیں جو کتب ستہ مذکورہ کے علاوہ امام محمدؒ کی دوسری کتب مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات رقیات یا ان کے سوا دوسروں کی کتابوں میں مذکور ہوں۔ جیسے کہ حسن بن زیاد وغیرہ کی تالیفات۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:- "امام ابویوسفؒ کی کتب "الامالی" بھی اس میں شامل ہیں" امالی "املا کی جمع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد تشریف فرما ہو اور تلامذہ سامان تحریر روشنائی کاغذ وغیرہ لے کر اس کے ارد گرد بیٹھ جائیں۔ استاد اپنے حفظ کردہ علم کو زبانی املا کراتا جائے اور طلبہ لکھتے جائیں پھر تمام تحریرات کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر لیں اس کو "املاء" اور امالی کہتے ہیں۔ سلف صالحین، فقہاء محدثین اور اہل عربیت اسی طرح کرنے کے عادی تھے۔ بعد ازاں علمی

چرچے نہ ہونے اور علماء کی وفات کی وجہ سے یہ مشغلہ جاتا رہا۔ والی اللہ المصیر [1]
جو اقوال معتبر طریق روایت سے منقول ہیں وہ اسی قسم میں داخل ہیں جیسے محمد بن سماعہ، معلّٰی بن منصور وغیرہ کی روایات چند مخصوص مسائل میں۔ اس قسم کی روایات "النوادر" میں شامل ہیں اور قسم اوّل یعنی "الاصول" میں نہیں۔ قسم ثانی درجہ کے اعتبار سے قسم اوّل سے کم مرتبہ ہے۔ دونوں قسموں کے تعارض کی صورت میں کتب "اصول" کی روایت معتبر سمجھی جائے گی کیونکہ قسم اول کی کتب کو مذہب کا اصل الاصول سمجھا جاتا ہے اور وہ سند کے اعتبار سے بھی اقویٰ ہیں۔

سوم:۔ تیسری قسم فتاویٰ اور واقعات ہیں۔ ان سے مراد پچھلے مجتہدین کے وہ مسائل ہیں جن کے دریافت کئے جاتے پر انہیں متقدمین اہل مذہب کی کوئی روایت نہ مل سکی اور وہ انہوں نے خود استنباط کئے۔ یہ متاخر، امام ابویوسف؁، امام محمد؁ اور ان کے بعد والے ائمہ دین کے اصحاب و تلامذہ تھے اور یہ بہت سے ہیں۔ کتب طبقات میں ان کے حالات درج ہیں۔

علامہ ابن عابدین؁ ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام ابویوسف؁ اور امام محمد؁ کے تلامذہ میں سے یہ اصحاب تھے۔ عصام بن یوسف۔ ابن رستم۔ محمد بن سماعہ۔ ابو سلیمان جوزجانی۔ ابو حفص بخاری اور ان کے بعد والے اصحاب مثلاً محمد بن سلمہ۔ محمد بن مقاتل۔ نصیر بن یحیٰی۔ ابوالنصر قاسم بن سلام۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ متاخرین اپنے سے سابق اصحاب مذہب کی مخالفت کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انہیں ایسے دلائل و اسباب کا پتہ چل جاتا ہے جو ان کے پیشرووں کو معلوم نہ تھے۔

ہمارے علم کی حد تک اولین شخص جس نے اس قسم کے فتاویٰ جمع کئے تھے وہ ابواللیث سمرقندی ہیں۔ ان کی کتاب کا نام کتاب النوازل ہے۔ پھر مشائخ نے اور کتب تصنیف کیں مثلاً مجموع النوازل والواقعات للناطقی۔ الواقعات از الصدر الشہید۔ اس کے بعد متاخرین نے

---

[1] رسم المفتی ص ۱۷

یہ مسائل مخلوط شکل میں بیان کئے اور انہیں الگ ذکر نہیں کیا۔ جیسے فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ۔ بعض علماء نے الگ الگ مسائل تحریر کئے جیسا کہ رضی الدین سرخسی نے المحیط میں۔ انہوں نے پہلے مسائلِ اصول ذکر کئے اور بعد میں کتب النوادر کے اور یہ بہترین طریقہ ہے[1]

بلاشبہ واقعات وفتاویٰ، اصول ونوادر سے کم مرتبہ ہیں۔ کیونکہ اصول ونوادر اصحابِ مذہب کے اقوال ہیں۔ اگرچہ روایات کا درجہ ان میں بھی یکساں نہیں۔ بخلاف ازیں فتاویٰ اور واقعات ان سب کے اقوال کی تخریجات ہیں۔ پس ان دونوں کا درجہ کیسے برابر ہو سکتا ہے۔ کبھی کبھی یہ اقوال ان اصحابِ مذہب کی مرویات کے خلاف بھی ہوتے ہیں لیکن انہیں اس لیے شرفِ قبول حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ اصحابِ مذہب کا اجتہاد ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال ہیں۔ پس انہیں فقہاء ہی کے افکار وآراء ہونے کے اعتبار سے اخذ کر لیا جاتا ہے۔ ان اقوال کی متقدمین پر ذمہ داری نہیں عائد کی جا سکتی۔

حاصل یہ کہ ان تینوں اقسام کی کتب سے مذہبِ حنفی عبارت ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے۔ جو مسائل ان کتب میں بلا ذکرِ خلاف مذکور ہوں گے وہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین متفق علیہ ہوں گے اور جس میں خلاف مذکور ہوگا تو وہ اسی انداز پر مبنی ہوگا جو وہاں مذکور ہے۔

کتب ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہوتا ہے۔ شاذونادر طور پر امام زفرؒ کا اختلاف بھی ذکر کر دیا جاتا ہے۔ کتب النوادر والفتاویٰ میں امام زفرؒ کے اختلافی اقوال اکثر مذکور ہوتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ اقوالِ مختلفہ میں ترجیح کن اصولوں کے مطابق دی جا سکتی ہے تو اس کا ذکر ہم "ترجیح اور تخریج فی المذہب" کے باب میں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

---

[1] رسالہ رسم المفتی ص ۱۷

(۳۱)

فقہ ہائے سابق کے مقابلہ میں حنفی فقہ کا مقام

قبل اس کے کہ ہم وہ اصول بیان کریں جن کو امام ابوحنیفہؒ نے اپنے استنباط کی اساس قرار دیا ہے اور وہ فقہ حنفی کا سرچشمہ قرار پائے ہیں۔ یہاں ایک موضوع کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس سے بعض مصنفین نے تعرض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حنفی فقہ کی اپنے سے سابق فقہ کے مقابلہ میں کیا حیثیت ہے ؟ کیا امام ابوحنیفہؒ اپنے مسلک کے خود موجد تھے ؟ کیا آپ کی فقہ اپنے باب میں ایسی تھی کہ اس کی کوئی نظیر اور مثال پہلے سے موجود نہ ہو ؟ یا آپ اپنے پیش رو اماموں کے مسلک پر گامزن تھے اور آپ نے کوئی جدت پیدا نہیں کی ؟ یا آپ ایسے کام کی صرف تکمیل کرنے والے تھے جس کی عراق میں اس سے قبل داغ بیل پڑ چکی تھی۔ کہ آپ آخر میں آئے اور اسے اوجِ کمال تک پہنچا دیا۔

یہ ہیں تین احتمالات، ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بات آپ پر صادق آتی ہو گی۔

آپ کی حمایت میں مبالغہ کرنے والے اور مفرط فی التعصب حضرات کا دعوٰے ہے کہ فقہی افکار آپ کے ذہن کی اختراع تھے۔ اگرچہ ان کی اساس کتاب و سنت اور آثارِ صحابہؓ پر قائم کی گئی ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ آپ کے مذہب کے اکثر متبعین یہ دعوٰے نہیں کرتے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا گروہ جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے کوئی نئی بات نہیں کی صرف متقدمین کا تتبع کیا ہے۔ ان کا کارنامہ جو ہے وہ ہے تخریج مسائل اور کثرت تفریعات۔ ایسے لوگوں کے خیال میں اس طرزِ فکر کے بانی امام ابراہیم نخعیؒ تھے۔ شاہ ولی اللہ

دہلوی ؒ ایسے ہی لوگوں سے ہیں ۔ چنانچہ ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ہے :۔

"امام ابوحنیفہؒ ، امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران و امثال کے دامن سے وابستہ رہتے تھے اور اس سے شاذ و نادر ہی آگے بڑھتے ۔ امام ابراہیم نخعیؒ کے مذہب پر مسائل کی تخریج کرنے میں آپ کو کمال حاصل تھا ۔ وجوہ تخریجات پر آپ بڑی گہری نظر رکھتے تھے ، فروعات پر پوری توجہ دیتے ۔ چنانچہ اگر آپ ہمارے قول کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو امام محمدؒ کی کتاب الآثار جامع عبدالرزاق و مصنف ابن ابی شیبہؒ سے امام ابراہیم نخعیؒ اور آپ کے اقران و امثال کے اقوال لیجئے اور پھر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے ان کا تقابل کیجئے ۔ آپ محسوس کریں گے کہ امام ابوحنیفہ رح شاذ و نادر ہی ان کے مذہب سے علیحدہ ہوتے ہیں اور پھر ان قلیل استثنائی مسائل میں بھی اہل کوفہ کے ڈگر سے دور نہیں ہٹتے ۔" [1]

اس عبارت میں شاہ صاحب کا فیصلہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں کوئی جدید تفکیر نہیں ۔ وہ امام ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اقران کے پورے متبع اور ان کے افکار و مسائل کے ناقل تھے ان کے طریقہ کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے الا یہ کہ خود ان ہی کا کسی مسئلہ میں اجتہاد موجود نہ ہو ۔ اور اگر کبھی ان کے طریقہ سے باہر نکلتے تب بھی آپ کی جولانگاہ فکر و نظر علماء کوفہ کے اقوال ہوتے تھے ۔ یا پھر ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال پر تفریع و تخریج کرنے کے لیے ایسا کرتے ۔

بلاشبہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا یہ فیصلہ امام ابوحنیفہؒ ایسے فقیہ کی شان میں کمی کا موجب ہے ۔ اگر اس رائے کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ یا تو مقلد تھے یا مقلد کے حکم میں تھے صاحبِ مذہب مجتہد ہونا تو بڑی بات ہے ۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ ایسے ہوتے تو آنے والے زمانوں پر نہ تو آپ کا اتنا پرزور اثر ہوتا اور نہ ان کو یہ قبولِ عام حاصل ہو سکتا ۔ پھر قابلِ غور بات تو یہ ہے کہ آثار کی یہ کتابیں جن کو شاہ صاحبؒ نے دلیل کے طور پر پیش کیا ہے ۔ ان کے مشمولات

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۶ جلد ا (مصنف) مناقبِ موفق (ص ۹۰ ج ۱) سے بھی شاہ صاحب کی تائید ہوتی ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کوفی فقہ کے شدید متبع تھے "شدید الاتباع لما کان علیہ الناس ببلدہ" (ع ۔ ح)

ہی توکتب ظاہر الروایہ نہیں جو مذہب امام کی روایت کنندہ ہیں وہ تو نصف بلکہ چوتھا ہی حصہ مذہب حنفی کا ہیں۔

اور پھر کتب الآثار یعنی امام محمدؒ کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار ہی کو دیکھئے۔ ان میں کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جو ابراہیم نخعیؒ کی سند سے مذکور نہیں بلکہ بعض احادیث عطاء اور ابن عباسؓ کے طریق سے مروی ہیں۔

اس غرض کے لیے ہم نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کھولی تو ابن عباسؓ کی یہ حدیث موجود پائی جس میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ حج کے دوران اگر کوئی شخص طوافِ زیارت سے پہلے بیوی سے مجامعت کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کتاب الآثار میں عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جو وقوفِ عرفات کے بعد اور طوافِ زیارت سے قبل جماع کرے۔ فرمایا کہ اسے ایک اونٹ قربان کرنا چاہیئے۔ حج کے باقی ماندہ ارکان مکمل کرے اس کا حج کامل ہے (دوبارہ حج کی ضرورت نہیں) اس کی سند یہ ذکر کی ہے۔
یوسف عن ابیہ عن ابی حنیفۃ عن عطاء عن ابن عباس۔

پھر امام ابراہیم نخعیؒ کا فتویٰ یہ ذکر کیا ہے کہ " انہوں نے ایسے محرم کے بارے میں جو وقوفِ عرفات سے قبل یا بعد لیکن طوافِ زیارت سے پہلے مجامعت کا ارتکاب کرے تو دونوں صورتوں میں اسے ایک بکری قربان کرنا ہو گی۔ وہ باقی ماندہ ارکانِ حج مکمل کرے اور آئندہ سال نئے سرے سے حج ادا کرے "[1]

امام محمدؒ اپنی کتاب الآثار میں لکھتے ہیں کہ " ابن عباسؓ کا قول معتبر ہے"[1]۔ کتب مذہب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق وقوفِ عرفات سے قبل مجامعت کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے مگر وقوفِ عرفات کے بعد نہیں، جیسا کہ ابنِ عباسؓ کا مذہب ہے[2]۔

اس سے روزِ روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے امام ابراہیم نخعیؒ کی رائے کو نظر انداز کر کے حضرت ابنِ عباسؓ کا مسلک اختیار کیا جسے عطاء روایت کرتے ہیں اور یہ کی

---

[1] دیکھئے کتاب الآثار لابی یوسفؒ اور اس کا حاشیہ ص ۱۱۸ (و کتاب الآثار امام محمدؒ ص ۶۲ طبع لاہور س ع)

[2] البدائع ص ۲۱۷ ج ۲۔

فقہ ہے نہ کہ کوفی۔ آپ نے امام ابراہیم نخعیؒ اور کوفہ دونوں کو بالائے طاق رکھا۔

اب فرمایئے! امام نخعیؒ اور ان کے اصحاب و اقران اور اہلِ کوفہ کی اتباع مطلق کا دعویٰ کیا ہُوا؟ ـــــ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ، امام نخعیؒ کے مقلد نہ تھے

حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے آکر فقہ عراقی کو پختگی بخشی۔ اور اسے اوجِ کمال تک پہنچا دیا۔ پھر جو کچھ پایا تھا اسی پر قناعت نہیں فرمائی بلکہ جس راستہ کا آغاز دوسروں نے کیا تھا اس پر چل کر اس کو آخری کنارہ تک نکل گئے۔ ہم آپ کی تعریف میں غالیوں کی طرح افراط و اطراء سے کام نہیں لینا چاہتے اور نہ دوسرے فریق کی مانند آپ کی حق تلفی کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ بات کسی شک و ریب سے بالا ہے کہ امام ابراہیم نخعیؒ کے افکار و آراء کو امام ابو حنیفہؒ کی فقہی منطق کی تکوین و تخلیق میں بڑا دخل ہے اور اسی سے آپ میں فقہی صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔ لیکن اس کا یہ معنی بھی نہیں کہ آپ نے نخعیؒ کے علاوہ دوسروں سے کچھ بھی اخذ نہیں کیا۔ اور صرف انہی کے راستہ پر گامزن رہے۔ بلکہ اصل بات جو واقعات اور آپ کی جمع شدہ فقہی آراء سے میل کھاتی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی فقہی دراست کا آغاز ان مسائل سے کیا جو آپ نے اپنے استاذ حمادؒ کے واسطہ سے امام نخعیؒ سے حاصل کئے تھے۔ پھر حمادؒ کے علاوہ دیگر اساتذہ سے کسبِ فیض کر کے نیز اپنے استنباط کردہ قیاسات و دلائل سے جو آپ نے حمادؒ کی جگہ مسند نشینِ درس ہونے سے لے کر تا وفات یعنی تقریباً تیس سال کی مدت میں جمع کئے تھے اسے مکمل کیا۔

جس راوی کے ذریعہ امام نخعیؒ کی فقہ کا ذخیرہ امام ابو حنیفہؒ تک پہنچا وہ بلاشبہ حمادؒ تھے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کی کتاب الآثار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ شاذ و نادر مسائل کو چھوڑ کر ابراہیم نخعیؒ سے روایت کا واحد ذریعہ صرف حمادؒ تھے گویا امامؒ کو جو کچھ امام حمادؒ سے ملا اس کا اصلی سرچشمہ امام نخعیؒ تھے اور اسی فقہ کے حصول کے لیے آپ ان کے دامنِ علم سے وابستہ ہوئے تھے۔ جب حمادؒ کا انتقال امام ابو حنیفہؒ کی وفات سے تیس سال پہلے ہُوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بہ طویل مدّت فقہ کے آزادانہ مطالعہ میں بسر کی ہو گی اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس عرصہ میں بہت سے فقہاء سے ملاقات اور تبادلہ فکر و نظر کے

مواقع میسر آئے ہوں گے۔ بلکہ آپ تو حمادؒ کی شاگردی کے زمانہ میں بھی عطاءؒ وغیرہ سے کسبِ فیض کیا کرتے تھے۔ پس یہ کسی طرح قرینِ عقل و دانش نہیں کہ آپ کی پوری فقہ ابراہیم نخعیؒ کی کاوشِ فکر کی مرہونِ منت تھی۔

البتہ یہ کہنے میں باک نہیں کہ امام نخعیؒ کی فقہ کے چشمۂ صافی سے آپ جی بھر کر سیراب ہوئے بلکہ یوں کہئے کہ فقہ حنفی کے عالمِ وجود میں آنے کے لیے ابراہیمی فقہ عظیم ترین مصدر و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن آپ کا مقام ایک عقل و فکر سے محروم مقلد کا مقام نہ تھا۔ بلکہ آپ ایک آزاد مجتہد کی حیثیت رکھتے تھے۔

اتحادِ فکر تھا نہ کہ اتحادِ مسائل

بہر کیف امام ابو حنیفہؒ کی امام ابراہیم نخعیؒ سے کوئی نسبت بھی ہو اس میں شبہ کی کوئی مجال نہیں کہ عراقی فقہ کی تکوین و تخلیق میں یہ دونوں شخصیتیں بڑی نمایاں ہیں اور ان کی فقہی منطق کی ہم آہنگی نے بعض علماء کو مذکورہ واہمہ میں مبتلا کر دیا کہ امام ابو حنیفہؒ کی شخصیت امام ابراہیم نخعیؒ کی شخصیت میں فنا ہو چکی تھی حالانکہ یہ زعم باطل ہے۔ کیونکہ اتحادِ تفکیر اور اتحادِ مسائل دو جداگانہ چیزیں ہیں۔ پہلا مشاکلت و مشابہت اور عقلی اتفاق کی قسم کی چیز ہے اور دوسرے کی حیثیت صرف تقلید و اتباع کی ہے اور ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ مقلد نہ تھے[1] بلکہ آپ صراحتہً فرمایا کرتے تھے کہ امام ابراہیمؒ کی طرح مجھے بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے[2]۔ فکری اتحاد کی وضاحت کے لیے ہم امام ابراہیم نخعیؒ کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

---

[1] شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغۃ، الانصاف اور عقد الجید میں اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے اور اسباب اختلاف فقہاء پر جو مباحث لکھے ہیں ان کی روشنی میں شاہ صاحب کا یہ تجزیہ جس پر مصنف نے نقد فرمایا ہے کوئی زیادہ خلاف واقعہ نہیں معلوم ہوتا۔ شاہ صاحبؒ کا مطلب اصولِ استدلال میں طریقہ ابراہیمؒ کی کلی اتباع ہے۔ جزئیات میں نہیں اور ایسے شخص کو شاہ صاحب مجتہد مانتے ہیں۔ اصول میں کلی اتباع کا مطلب مقلد ہونا ہرگز نہیں۔ امام ابراہیمؒ اور ان کے اقران کا کلی اتباع بھی از روئے اجتہاد تھا۔ بطورِ تقلید نہیں۔ لہذا امام صاحب کا نقل کردہ قول اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ (ع۔ ح)

[2] الانتقاء ص ۱۴۲ (ع۔ ح)

امام ابراہیم نخعیؒ امام ابراہیمؒ نخعی عراق کے فقیہ الرائے تھے جس طرح امام سعید بن مسیبؒ فقیہ حجاز تھے۔ یہ دونوں ہم پلہ شخصیتیں تھیں۔ امام ابراہیمؒ کے زمانہ میں چند صحابہ موجود تھے۔ مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت عائشہؓ لیکن روایات آپ کی اکثر تابعینؒ سے مروی ہیں۔ حدیث روایت کرتے وقت آپ کی نظر سند سے زیادہ اس کے معانی پر مرکوز رہتی تھی۔ آپ حدیث کو سند و رواۃ کے بجائے متن و معنیٰ سے پرکھتے تھے[1] اعمشؒ کا قول ہے "ابراہیم نخعیؒ حدیث کے صراف تھے حدیث سنتے تو اپنی تنقید و تمحیص کی ترازو میں تول کر کسی کو رد کرتے اور کسی کو قبول[2]" امام ابراہیمؒ کا اپنا بیان ہے۔

"میں حدیث سنتا ہوں۔ جو چیز لینے کی ہوتی ہے اخذ کرتا ہوں باقی چھوڑ دیتا ہوں"

حدیث میں امام ابراہیمؒ ارسال کے عادی تھے اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے سے ڈرتے تھے قال رسول اللہ کہنے پر قال الصحابی کہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپ سے کہا جاتا "ابو عمران! کیا آپ کوئی حدیث نبوی نہیں بیان کر سکتے؟" ابراہیمؒ کہتے "حدیث تو بیان کر سکتا ہوں مگر میں قال عمر، قال عبد اللہ، قال علقمة، قال الاسود کہنے کو آسان تر اور پسندیدہ خیال کرتا ہوں"

بعض دفعہ آپ الفاظِ حدیث روایت کرنے کی بجائے حدیث کا مفہوم بطور خود بیان کر دیا کرتے تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام نخعیؒ احادیث و آثار کا مطالعہ عقل و فکر کی روشنی میں کرتے تھے ان کے نصوص کو سمجھتے۔ ان کے معانی پر کامل توجہ دیتے۔ رائے و قیاس سے مسائل استنباط کرتے تھے خود فرمایا کرتے تھے "نہ روایت رائے کے بغیر کسی کام کی ہے اور نہ رائے روایت کے بغیر"

آپ روایات سے فقہ اخذ کرتے اور روایات کا مطالعہ عقل و رائے کی روشنی میں کر کے ان سے فقہ مستنبط کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ عراق کی اولین شخصیت شمار ہوئے

---

[1] اس قسم کے اقوال کا حوالہ باسند چاہیئے تھا کہ اس کی حیثیت استناد کا پتہ چل سکتا (ع۔ ح)

[2] سب ہی محدثین کرامؒ کا طریقہ یہی تھا کہ تحقیق و تنقید کے بعد ہی روایات کو قبول فرماتے (ع۔ ح)

جس نے فقہ الرائے کو وجود بخشا اور اسے مقبولِ عام بنایا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام ابراہیمؒ اگرچہ عراق میں فقہاء الرائے کے استاذ اور امام تھے مگر فقہ کے فرضی مسائل کے پیچھے چلنے کے عادی نہ تھے۔ اسی لیے جب تک کوئی مسئلہ دریافت نہ کیا جاتا فتویٰ نہ دیتے تھے۔ نہ سوال سے قبل فرضی صورتیں اختراع کرتے۔ پوچھا جاتا تو جواب دیتے ایک راوی کا بیان ہے۔

"میں عصر سے لے کر مغرب تک ابراہیمؒ کی مجلس میں رہا مگر آپ کچھ نہ بولے۔ جب نخعیؒ کا انتقال ہوا تو میں نے حکمؒ اور حمادؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ "فلاں بات ابراہیم نخعیؒ نے کہی" جب میں نے ان کو اپنی ہم نشینی اور ان کی خاموشی کا واقعہ سنایا۔ وہ کہنے لگے۔ آپ بلا سوال بولنے کے عادی نہ تھے" نخعیؒ کا قول تھا "میری دلی آرزو یہ ہے کہ میں کلام نہ کرتا اور اگر خاموشی سے کام چل جاتا تو میں ہرگز نہ بولتا جس زمانہ میں میں کوفہ کا فقیہ بنا ہوں وہ بدترین زمانہ ہے"

معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک فقہی گھرانہ میں پروان چڑھے۔ آپ کا پورا کنبہ فقہاء کا تھا۔ آپ کے ماموں علقمہؒ فقیہ تھے۔ ماموں کے دونوں فرزند اسود اور عبدالرحمٰنؒ بھی فقیہ تھے جب ۹۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا تو آپ کے معاصر امام شعبیؒ نے کہا "تم نے فقیہ ترین شخص کو دفن کر دیا" سوال کیا گیا "کیا نخعیؒ، حسنؒ سے بھی بڑے فقیہ تھے؟ فرمایا ہاں! بلکہ آپ اہلِ بصرہ، اہلِ کوفہ، اہلِ شام اور اہلِ حجاز میں سب سے بڑے فقیہ تھے"

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابراہیم نخعیؒ میں وجہ امتیاز

یہ ہیں امام ابراہیم نخعیؒ، جن کے نقشِ قدم پر امام ابوحنیفہؒ آغاز کار میں چلے پھر اپنی مستقل فقہ کا سنگِ بنیاد رکھا۔

۱۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں اکابر فقہی طرزِ فکر میں کس حد تک ہم آہنگ ہیں۔

۲۔ یہ دونوں حدیث کی نقد و جرح میں اس کی معنوی حیثیت کو پیشِ نظر رکھتے تھے۔ آگے چل کر جہاں ہم امام ابوحنیفہؒ کے اعتمادِ حدیث پر کلام کریں گے وہاں اس کی وضاحت کریں گے[۱]

[۱] اور ہم بھی اس پر تبصرہ کریں گے انشاء اللہ (ع۔ ح)

۳۔ دونوں حدیث کی فقہی توضیح کرتے ہیں اور اس سے ان علل کا استخراج کرتے ہیں جو اثبات احکام اور اجرائے قیاس کے لیے مبنیٰ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

۴۔ امام ابراہیم حدیث کو مرسل بیان کرنے کے عادی تھے اور امام ابوحنیفہؒ مراسیل کو قبول کر کے اور ان سے حجت پکڑتے ہیں۔

مگر اس فقہی اسلوبِ فکر و نظر میں یگانگت کے باوصف دو واضح امور میں آپ ان دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ پائیں گے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، عراقی فقہ کے پہلو بہ پہلو مکی و مدنی فقہ سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ آپ کی مسند اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ (جب کہ نخعیؒ الفاظِ حدیث کے روایت کرنے میں زیادہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے)

۲۔ امام ابوحنیفہؒ، فروعات زیادہ ذکر کرتے تھے اور فرضی مسائل بیان کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ آپ صرف وہی مسائل بیان نہیں کرتے تھے جن کے متعلق دریافت کیا جائے۔ بلکہ وقوع میں آنے سے قبل فرضی صورتیں پیدا کر کے ان کے احکام بیان کیا کرتے تھے۔ اور ان کے دلائل دیتے۔ امام ابراہیمؒ کی طرح صرف انہیں مسائل تک محدود نہ رہتے جن کے متعلق پوچھا جاتا۔ چونکہ فرضی مسائل کا استنباط فقہ امام ابوحنیفہؒ کا ایک خاص پہلو ہے۔ لہٰذا ہم اس کا مختصر طور سے الگ ذکر کرتے ہیں۔

(۳۲)

فقہ تقدیری اور امام ابو حنیفہؒ

"تقدیری فقہ" سے مراد ان فرضی مسائل میں فتویٰ دینا ہے جو ابھی تک وقوع پذیر نہ ہوئے ہوں۔ فقہاء الرائے کے یہاں اس قسم کی فقہ بکثرت موجود تھی۔ اس لیے کہ جب کتاب و سنت سے مسائل ثابت کرنے کے لیے وہ استخراج علل کے درپے ہوئے تو ان کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے مجبوراً انہیں فرضی صورتیں بنانے کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ احکام کے لیے جو علل انہوں نے اخذ کئے ہیں ان کو صحیح سمت جاری کر کے دکھا سکیں اور غیر موجود فرضی واقعات پر تطبیق دے کر ان کی وضاحت کر سکیں۔ امام ابو حنیفہؒ جب قیاس میں اور نصوص وغیرہ سے استخراج علل کے میدان میں سب سے آگے تھے تو ظاہر ہے کہ انہیں کے ہاں ایسے فرضی مسائل کا بکثرت پایا جانا ناگزیر تھا۔ بعض لوگوں کا دعوےٰ ہے کہ آپ نے ساٹھ ہزار مسائل وضع کئے[1] بعض اس سے بڑھ کر تین لاکھ مسائل بتاتے ہیں۔ تعداد اول میں ہی بظاہر مبالغہ پایا جاتا ہے تو دوسری تعداد اور بھی زیادہ نظر انداز کرنے کے قابل ہے۔

"تاریخ بغداد" میں مذکور ہے کہ جب قتادہ کوفہ آئے تو امام ابو حنیفہؒ نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔

"ابو الخطاب! اس شخص کے بارے میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں جو چند سال گھر سے غائب رہا۔ اس کی بیوی نے اسے فوت شدہ تصور کر کے عقد ثانی کر لیا۔ پھر پہلا خاوند بھی لوٹ کر آ گیا۔ اب اس کے مہر کا کیا ہو گا؟ ابو حنیفہؒ نے اپنے

---

[1] المناقب للمکی ص ۹۶ جلد ا (ع۔ ح)

اصحاب سے قبل ازیں کہہ رکھا تھا کہ اگر قتادہؒ اس کے جواب میں حدیث بیان کریں گے تو وہ جھوٹی ہوگی اور اپنی ذاتی رائے سے کام لیں گے تو وہ غلطی کھائیں گے۔ یہ سوال سن کر قتادہؒ بولے "کیا یہ صورت وقوع آچکی ہے؟" ابوحنیفہؒ کہنے لگے "قتادہؒ نے کہا "جو صورت ابھی وقوع میں نہیں آئی آپ اس کے متعلق کیوں دریافت کر رہے ہیں؟" ابوحنیفہؒ نے جواب دیا "ہم مصیبت کے نازل ہونے سے قبل تیاری کرتے ہیں تاکہ اس کے واقع ہونے کے وقت ہمیں معلوم ہو کہ اس میں داخل ہونے اور ان کے اس سے نکلنے کی صورت کیا ہو سکتی ہے[1]؟"

فرضی مسائل کے اختراع کرنے میں یہ تھا امام ابوحنیفہؒ کا طرزِ استدلال۔ اور واقعہ یہ ہے کہ صرف اسی وجہ سے امام صاحبؒ کو یہ روش اختیار نہیں کرنی پڑی بلکہ یہ نتیجہ تھا ان کے فہم نصوص میں عمق وگہرائی کا اور نصوص کے عموم میں وسعت پیدا کرنے کے عمل کا اور یہ کہ حکم کو علتوں کے پائے جانے والے مقامات میں عام کر دیا جانا چاہیے۔ اسی لیے فرضی فقہ اور قیاس ورائے دونوں ایک دوسرے کے لازم وملزوم بن گئے۔

کیا امام ابوحنیفہؒ فرضی فقہ کے موجد تھے؟

حجوی کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تقدیری فقہ کے موجد تھے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"فقہ عہد نبوی میں پیدا ہونے والے حوادث میں حکم شرعی کے اظہار کا نام تھا۔ صحابہ کرامؓ اور چھوٹے بڑے تابعینؒ نئے واقعات میں شرعی حکم بتا دیا کرتے تھے اور سابقاً نازل شدہ احکام کو یاد رکھتے تھے۔ اسی طرح فقہ اسلام پھلتی پھولتی رہی اور اس میں نئے گل بوٹے ظاہر ہوتے رہے۔ امام ابوحنیفہؒ آئے تو انہوں نے فرضی صورتیں پیدا کیں اور ان کے فرضی وقوع کے پیش نظر احکام وضع کرنے لگے جن کو یا تو انہیں عملی طور پر واقع شدہ صورتوں پر قیاس کرتے یا عموم میں داخل کر کے ان پر شرعی حکم عائد کر دیتے۔ اس سے فقہ ترقی کرنے لگی اور

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۴۸ ج ۱۳

اس کی عظمت کو چار چاند لگ گئے[1]"

یہ حجوی کا دعویٰ ہے لیکن ہماری رائے میں امام ابوحنیفہؒ فقہ تقدیری کے بانی نہ تھے اگرچہ اس میں تفریعات و قیاس کی زیادتی کی وجہ سے توسیع و ترقی بڑی حد تک آپ کی کاوشوں کی رہین منت ہے۔ ہمارے خیال میں فقہ تقدیری امام ابوحنیفہؒ سے پہلے فقہاء الرائے میں موجود تھی اگرچہ امام نخعیؒ اس سے کنارہ کش رہتے یا زیادہ صحیح الفاظ میں امام ابوحنیفہؒ کے جتنے مسائل وضع نہ کرتے تھے۔ آپ بلا سوال، جواب دینے کے عادی نہ تھے۔ تفریعات بھی ذکر نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ امام شعبیؒ کوفی سے فقہاء کے بارے میں یہ شکوہ منقول ہے کہ وہ اپنے دراسات میں کہتے ہیں "ارأیت لو کان کذا (بتائیے اگر یوں ہو) اور اسی کا نام تو فرض و تقدیر ہے۔ ایسے ہی لوگوں کو "اَرَءَیْتُوْن (ارایت والے) کہا کرتے تھے۔"[1]

علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:[2]

"شعبیؒ نے اپنے بعض تلامذہ کو وصیت کرتے ہوئے کہا میری تین باتیں یاد رکھیے اوّل یہ کہ جب تم سے سوال کیا جائے تو جواب دینے کے بعد "اَرَأَیْتَ (دیکھیے)" کا لفظ نہ کہیے۔ قرآن مجید میں ارشادِ ربانی ہے۔ اَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ دوسری بات یہ ہے کہ جب تم سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو قیاس سے کام نہ لیجیے کیونکہ قیاس سے بسا اوقات آپ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کا ارتکاب کر بیٹھیں گے۔ تیسری بات یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جائے جس سے تم واقف نہیں تو کہہ دیجیے مجھے معلوم نہیں" ـــــ نیز امام شعبیؒ کہا کرتے تھے: "ان لوگوں نے میرے لیے مسجد کو ناپسندیدہ بنا دیا اور اب وہ مجھے میرے گھر کے کوڑے کے ڈھیر سے بھی زیادہ ناپسند ہے۔" لوگوں نے دریافت کیا، "ابو عمر! ایسے کون لوگ ہیں؟" شعبیؒ نے کہا، "اَرَأَیْتَ کہنے والے (قیاسی اور فرضی مسائل بیان کرنے والے")

[1] الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ص ۱۲۷، ج ۲ [2] الموافقات، ا ص ج ۴ طبع مصطفیٰ محمد مصر (ع۔ح)

[3] ایضاً (ع۔ح)

چونکہ شعبیؒ کا انتقال ۱۰۹ھ میں ہو گیا تھا۔ جس وقت امام ابوحنیفہؒ، حمادؒ کے حلقۂ درس میں تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ شعبیؒ، ابوحنیفہؒ کے پختہ عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی انتقال کر گئے تھے جب کہ تقدیری فقہ شعبیؒ کے عہد میں شیوع پا چکی تھی تو امام ابوحنیفہؒ کیونکر اس کے موجد ہو سکتے تھے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس کو ترقی دی اور اوج کمال پر پہنچایا۔

فرضی مسائل کے جواز عدم جواز کی بحث

امام ابوحنیفہؒ کے بعد فرضی مسائل عام طور سے رواج پا گئے اور اکثر فقہاء اسی ڈگر پر چل نکلے۔

گو فرض و تقدیر کی مقدار میں فرق ہو سکتا ہے۔ امام لیثؒ امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء بھی کبھی فرضی مسائل سے کام لیتے اور فتویٰ دیتے تھے۔ جس سے فقہ و استنباط میں بڑی مدد ملی۔ اور حوادث و نوازل کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ان کے احکام کی پہچان حاصل کرنے سے مبتلائے مصائب ہونے سے پہلے تیاری کی صلاحیت رونما ہوئی جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا۔

اگرچہ اکثر ائمہ اور مجتہدین فرضی مسائل کی جانب متوجہ ہو گئے تھے تاہم علماء میں ان کے جواز عدم جواز کے متعلق بحثیں ہونے لگیں۔ حافظ ابن قیمؒ اس کا فیصلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> "اگر فرض کردہ مسائل میں کتاب و سنت یا صحابہؓ کا کوئی قول موجود ہو تو اس میں گفتگو کرنا معیوب نہیں۔ اگر وہ مسئلہ بعید الوقوع ہو یا اس کا وقوع میں آنا دشوار ہو تو اس میں کلام کرنا درست نہیں۔ وہ مسئلہ اگر نادر الوقوع نہ ہو اور سائل وضاحت کرا کر اس کے علم کا احاطہ کرنا چاہتا ہو تاکہ اس میں بصیرت حاصل کرے تو اپنے علم کی حد تک اس کو جواب دینا مناسب ہے خصوصاً جب کہ سائل کا منشا حصول فقہ اور اس کے نظائر و اشباہ کو دیکھ کر اس پر تفریعات نکالنا ہو تو جواب کی مصلحت راجح ہونے کی وجہ سے وہ مسئلہ بتا دینا اولیٰ ہوگا"[1]

حق بات یہ ہے کہ غیر واقع شدہ امور جب تک امکان کے دائرہ میں داخل رہیں اور وہ لوگوں میں رونما ہوا کرتے ہوں تو ایسے مسائل کا ذکر و اثبات فقہ کے طلبہ کے لیے ناگزیر ہے بلکہ دراصل علم فقہ کا مغز و روح یہی ہے۔ جب سے کہ فقہ اسلامی علم و فن کی شکل میں کتاب و سنت

[1] اعلام الموقعین ص ۱۹۳ ج ۴ طبع منیریہ (ع۔ح)

کے تحت عام طور سے پڑھی پڑھائی جانے لگی۔ مسائل ممکنۃ الوقوع اور ان کے احکام فرض کئے جاتے رہے ہیں۔ اسی طرح فقہ کی تدوین عمل میں آئی اور متقدمین کے آثار محفوظ ہوگئے اور اگر یہ درست ہے کہ فقہاء الرائے ہی اس میدان میں گوئے سبقت لے گئے ہیں تو ان کی پیش روی اور سعی وجہد، علم وفضل، خیر کثیر اور عمومی نفع کی جانب ہے اور اگر اس کا اہتمام نہ کیا جاتا تو علماء کے فوت ہونے سے علم ختم ہوجاتا اور وہ پائیدار فقہی آراء وافکار ان سے منقول نہ ہوتے جن کی قدامت نے ان کی قدر وقیمت اور جلال وجمال کو چار چاند لگا دیئے۔

لیکن تیسری صدی کے بعد ایسے فقہاء عالمِ وجود میں آئے جو تفریعی مسائل میں الجھ کر رہ گئے ان کے ذہنِ خلّاق نے ایسی ایسی انہونی صورتیں گھڑیں جو وقوع تو کجا ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور عقل ان کے وجود کو محال سمجھتی ہے[1] چنانچہ لائق فقہاء نے یہ صورت حال نگاہِ صائب سے دیکھی تو انہیں ایک آنکھ نہ بھائی اور بعض نے تو فرضی صورتیں گھڑنے اور ان کے

---

[1] شرح مسلم میں ہے "اہلِ مذاہب کی تفریعات نے فقہ کو ایک چیستان بنا دیا اور وہ ایسے مسائل فرض کرنے لگے جو عادۃً مستحیل الوقوع ہیں۔ مثلاً فقہاء کا قول ہے۔ اگر مخنّث اپنے آپ سے جماع کا ارتکاب کرے اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو وہ بچہ کس حیثیت سے مخنّث کا وارث قرار پائے گا؟ کیا مخنّث کی حیثیت والد کی ہوگی یا والدہ کی یا دونوں کی؟ اور اگر اس کے ہاں دو بچے پیدا ہوں۔ ایک شکم سے اور دوسرا پشت سے تو دونوں میں سے کوئی بھی وارث قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ شکم اور پشت میں جمع نہیں ہوئے! بعض لوگوں نے ان فقہاء کی طرف سے یہ معذرت پیش کی ہے کہ انہوں نے ان امور کے وقوع کو فرض کرکے فقہ کے تقاضا کے مطابق یہ صورتیں اختراع کی ہیں۔ مازری اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خوارقِ عادت کا فرض کرنا فقیہ کا شیوہ نہیں۔ مازری کے بعد سنوسی نے کہا "اگر انسان اپنے مخصوص واجبات میں مشغول رہے۔ امراض قلب اور ان کا علاج سیکھے۔ اپنے عقائد درست کرے۔ کتاب وسنت کے معانی میں غور کرے۔ تو ایسے علوم زیادہ پاکیزہ اور دل کو نور ایمان سے بھر دینے والے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ فرضی صورتیں گھڑتے میں لگا رہے۔" (از مصنف)

احکام استنباط کرنے کو حرام تک کہہ دیا۔ اسے دین میں بدترین بدعت قرار دیا اور اس کے ابطال میں دلائل کا انبار لگا دیا۔

ہمارا ذاتی خیال یہ ہے کہ ارتقاءِ فقہ، استنباطِ قواعد اور وضع اصول کے لیے فرض و تقدیر از بس ناگزیر ہے لیکن ایسے مسائل کا ممکن الوقوع اور قریب الوقوع ہونا ضروری ہے نہ کہ مستحیل اور بعید الوقوع۔

(۴۳)

فقہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول

امام ابو حنیفہؒ نے تفریعاتِ مسائل میں اس قدر کثرت سے کام لیا کہ اس کے لیے ان کو ایسے مسائل فرض کرنے پڑے جو ابھی واقع نہیں ہوئے تھے۔ تاہم وہ ممکن الوقوع ضرور تھے تاکہ ان کے مخارج و احکام بیان کریں۔

امام محمدؒ کی کتابیں ایسے فروعات سے بھری پڑی ہیں جو سب کے سب آپ سے منقول ہیں۔ جو شخص بہ نظرِ غائر ان کا مطالعہ کرتا اور ان کے اسرار و رموز معلوم کرنا چاہتا ہے وہ دیکھتا ہے کہ ان میں باہم بڑا گہرا ربط پایا جاتا ہے اور ان کی کڑیاں آپس میں بڑی مضبوطی سے ملی ہوئی ہیں۔ پس ضروری ہے کہ یہ چند اصولوں پر مبنی ہوں گے۔ اور ان کی اساس قواعدِ استنباط پر قائم کی گئی ہوگی۔ مگر علمِ فقہ کی تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا اور کوئی سندِ متصل ایسی موجود نہیں جس میں یہ قواعد پوری تفصیلات کے ساتھ امام سے مروی ہوں لیکن بلاشبہ چند ایسے قواعد امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ضرور معتبر سمجھے جاتے تھے جن پر آپ کے بیان کردہ فروعات مبنی ہیں اور جن کی روشنی میں آپ نے احکام کا استخراج کیا۔

یہ اصول امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں	متاخرین حنفیہ[1] کی کتابوں میں چند ایسے مفصل اصول ملتے

[1] کتاب جامع العلوم ص ۸۰، جلد ۲ میں لکھا ہے کہ "متاخرین، شمس الائمہ حلوائی ـــ عبدالعزیز بن احمد متوفی ۴۴۸ھ سے لے کر حافظ الدین الکبیر البخاری ـــ ابوالفضل محمد بن نصر متوفی ۶۹۳ھ ـــ تک کے فقہاء حنفیہ کو کہتے ہیں۔" (ع۔ح)

ہیں جن کو انھوں نے مذہبِ حنفی کے اصولِ استنباط قرار دیا ہے۔ اور ان اصولوں میں ان کے ائمہ مذہب کے اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتے جاتے ہیں کہ یہ قاعدہ امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور یہ آپ کے صاحبین کی رائے ہے اور یہ ان سب کا متفق علیہ قاعدہ ہے۔ وعلی ھذا القیاس۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی کتاب الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف[1] میں لکھتے ہیں:۔

"اکثر لوگ اس زعم کا شکار ہیں کہ ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کا اختلاف بزدوی وغیرہ کی کتابوں میں ذکر کردہ اصولوں پر مبنی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ اصول زیادہ تر ان کے اقوال سے مستخرج ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ قاعدہ کہ "خاص واضح ہوتا ہے اور اسے بیان کرنے کی حاجت نہیں" یا یہ کہ "زیادۃ علی کتاب اللہ نسخ کا حکم رکھتی ہے" یا یہ کہ "عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے" یا یہ قاعدہ "کہ کثرتِ روایات موجب ترجیح نہیں" اور یہ کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں۔ جب کہ حدیث پر عمل کرنے سے قیاس کا خلاف آتا ہو" اور یہ اصول کہ "شرط اور وصف کا مفہوم معتبر نہیں" یا یہ کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔"

مذکورہ بالا جملہ اصول و قواعد ائمہ کے کلام سے مستخرج ہیں۔ اور کسی روایت میں یہ ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں ہیں۔

یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ ان قواعد کی پابندی اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے جوابات دینے میں تکلف سے کام لینا جیسا کہ بزدوی کا انداز ہے متقدمین کا شیوہ ہرگز نہ تھا۔

شاہ ولی اللہؒ مندرجہ بالا بیان کو اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بھی لائے ہیں۔ پھر ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اس قاعدہ "جب غیر فقیہ راوی کی روایت خلافِ قیاس ہو تو اس پر عمل نہیں کرنا چاہیے" پر عمل ترک کر دیا گیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:۔

---

[1] ص ۹۲-۹۳ طبع مجتبائی دہلی ۱۹۲۵ء (ع۔ح) اس کے بعد شاہ صاحب نے اپنے اس دعوے کو ایک عمدہ تقریر سے مدلل کیا اور بتایا کہ متاخر فقہاء حنفیہ نے اپنے اختراعی اصولوں سے کس کس حدیث صحیح کو مسترد کیا ہے۔ الانصاف، حجۃ اللہ البالغہ۔ نیز فتاویٰ عزیزی (ص ۶۳-۶۴) یہ بحث قابلِ مراجعت ہے۔ (ع۔ح)

"ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر محققین کا یہ قول کافی ہے کہ قاعدہ "ایک راوی جو ضبط و عدالت میں معروف ہو مگر فقہ میں شہرت نہ رکھتا ہو تو اس کی وہ روایت واجب العمل نہیں جس سے رائے و قیاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہو۔ جیسے حدیث مصراۃ (وہ بکری جس کا دودھ کئی روز سے دوہا نہ گیا ہو) یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور بہت سے متاخرین اس کے قائل ہیں لیکن کرخی اور بہت سے علماء کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا ضروری نہیں کیونکہ حدیث بہرحال قیاس سے مقدم ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قول ہمارے اصحاب سے منقول نہیں کہ ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے بلکہ خلاف ازیں ان کا قول یہ ہے کہ خبر واحد قیاس سے مقدم ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ انہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "کہ جب روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا" پر عمل کیا ہے حالانکہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں "اگر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کر کے روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم دیتا"[۱]

ان اصولوں کے واضع متاخرین حنفیہ تھے

مندرجہ بالا بیان سے بلا شبہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن قواعد کو حنفیہ مذہب حنفی کے اصولوں کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں یا اپنے ائمہ کے استنباط کا مبنیٰ قرار دیتے ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ ان اصول کے واضع تھے اور ان کی اساس پر استنباط کرنے کے پابند تھے بلکہ یہ اصول ان متاخرین علماء کے وضع کردہ ہیں جو ائمہ حنفیہ اور ان کے تلامذہ کے بعد پیدا ہوئے جو ایسے قواعد کے استنباط کی طرف متوجہ ہوئے کہ جن کے مطابق مذہب حنفی کے فروعات کو ایک ضابطہ میں لا سکیں۔ پس یہ وضع کردہ "اصول" "فروع" کے بعد وجود میں آئے۔

چند باتوں کی تحقیق

لیکن اس کے باوجود کہ یہ اصول متاخرین کے استنباط کردہ تھے اور ائمہ و تلامذہ سے منقول نہیں ہیں۔ تین امور کی طرف اشارہ اور حقائق کو اصل رنگ میں بیان کرنا ضروری ہے۔

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۵۹ ج ۱ از نیز الانصاف ص ۸۵۔ (ع۔ ح)

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ سے استنباطِ احکام کے اصول تفصیلاً منقول نہیں ہیں تاہم یہ ضروری ہے کہ استنباط کرتے وقت کچھ اصول ضرور آپ کے پیشِ نظر ہوں گے۔ اگرچہ آپ نے انہیں مدوّن نہیں کیا جس طرح کہ فروعات کو آپ نے ایک جگہ جمع نہیں کیا کیونکہ ان منتشر اور متنوع فروعات پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے جو شدید فکری ربط و ضبط نظر آتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ چند قواعد کے پابند ہوں گے اور کبھی ان کی حدود و جوانب سے تجاوز نہ کرتے ہوں گے۔ باقی رہا ان کو مدوّن نہ کرنا تو اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ ایسے اصول موجود ہی نہ تھے۔ کیونکہ آپ کے تلامذہ نے جو فروعات آپ سے روایت کئے ہیں وہ کب آپ نے مدون کئے تھے۔ اور اگر آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ سے یہ اصول روایت نہیں کئے تو اس کا یہ مطلب سمجھنا درست نہیں کہ یہ فی الواقع ملحوظ بھی نہ تھے۔ انہوں نے آپ کے مسائل کے دلائل بھی سارے کہاں ذکر کئے ہیں بلکہ بہت کم دلائل نقل کر سکے ہیں۔ امام ابویوسفؒ کی کتب کو دیکھئے جب وہ امام ابوحنیفہؒ اور دیگر فقہاء کے باہمی اختلافات کا ذکر کرتے ہیں تو دلائل سے صرفِ نظر کرتے ہیں جیسے آپ کی کتاب اختلاف ابی حنیفۃ و ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاوزاعی ہیں۔ یا کتاب الخراج میں جہاں ابو یوسفؒ اپنا اور امام ابوحنیفہؒ یا دیگر ائمہ کا اختلاف ذکر کرتے ہیں اسی طرح امام محمدؒ کی اکثر کتابیں بھی دلائل کے ذکر سے تو خالی ہیں مگر بسا اوقات استنباط کا مبنیٰ صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔

۲۔ دوسری یہ کہ جن علماء نے یہ اصولِ مدوّنہ استنباط کئے جیسے امام بزدوی وغیرہ۔ انہوں نے انہیں ائمہ مذاہب ہی سے منقول اقوال و فروعات سے ان کو ڈھونڈھ نکالا تھا پھر ان اصول و قواعد کو ائمہ مذہب کی طرف منسوب کر دیا بلکہ بعض وہ ایسے فروعات کا بھی ذکر کر دیتے ہیں جو اس قاعدہ کے صحیح النسبۃ ہونے کی دلیل ہوئی یا بالفاظِ صحیح تر ان فروع سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں قاعدہ فروع سے احکام استنباط کرتے وقت ائمہ کے پیشِ نظر تھا اور جہاں وہ ائمہ کی جانب منسوب فروعات کا تذکرہ نہیں کرتے

تروہ حنفی مذہب کے بعض فقہاء کے آراء و افکار ہوتے ہیں جیسے کرخی وغیرہ لیکن ان کا تعلق زیادہ تر نظری امور سے ہوتا ہے عملی سے نہیں یا بہت ہی کم۔

بنابریں ہم اصولِ فقہ حنفیہ کو دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے وہ اصول ہیں جو ائمہ حنفیہ کی جانب منسوب ہیں ، اس حیثیت سے کہ انہوں نے انہیں استنباط کرتے وقت ملحوظ رکھا۔ اسی سلسلہ میں وہ ایسی فروع کا ذکر کرتے ہیں جو صحتِ قاعدہ پہ دلالت کرتی ہیں یا بالفاظِ صحیح تر ان کی صحت نسبت معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ ان کی نسبت ائمہ کی طرف درست ہے۔ دوسری قسم کے اصول ہیں حنفی فقہاء کی آراء مثلاً ثقہ وضابط غیر فقیہ راوی کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے قبول نہ کرنے کے بارے میں عیسیٰ بن ابان کی رائے رجس کو ایک اصولی قاعدہ بنا لیا گیا)

امام ابوحنیفہؒ کے افکار و نظریات کے تفصیلی اصولوں کا مطالعہ کرتے وقت قسم اوّل کا اہتمام ضروری ہے۔ اس کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوگا کہ مثلاً فلاں قاعدہ کہاں تک فرعات پر حاوی ہے۔ ہمارا اعتماد اس بارے میں ان کتابوں پر ہوگا جن میں ایسے اصول مذکور ہیں ، اس ضمن میں اصول فخر الاسلام بزدوی سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر کسی دوسری کتاب کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ تیسری یہ کہ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ سے استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں تاہم استدلال کے قواعد عامہ ان سے ضرور مروی ہیں۔ کتب مناقب اور آپ کی سیرت و سوانح پر مشتمل کتب میں ان سرچشموں کی تفصیلات مذکور ہیں جن سے آپ نے اپنی فقہی پیاس بجھائی۔ ان دلائل کے ذکر و بیان میں آپ سے متواتر اقوال موجود ہیں گو مجمل ہیں اور ان میں تفصیلات درج نہیں ہیں ، بلاشبہ ان اصول کی دراست کے وقت جن پر امام صاحب کا استنباط مبنی تھا۔ ان ادلہ فقہیہ کی طرف توجہ دینا بھی ضروری ہے جنہیں آپ نے ذکر فرمایا ہے ہم آپ ہی کے ارشادات سے ان کی ادلّہ کی تعداد ذکر کریں گے اور مخرجین فقہ حنفی کے استنباطات سے ان میں قدرے تفصیلات سے کام لیں گے۔

(۳۴)

دلائلِ فقہیہ امام ابو حنیفہؒ کی نظر میں

کتاب، سنت، آثار صحابہؓ، اجماع، قیاس، استحسان، عرف

تاریخ بغداد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے:۔

"میں کتاب اللہ سے سند لیتا ہوں۔ اگر اس میں کوئی مسئلہ نہ مل سکے تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اگر کتاب وسنت دونوں میں نہ ملے تو اقوالِ صحابہؓ سے اخذ کرتا ہوں۔ جس کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا قول چھوڑنا چاہوں ترک کر دیتا ہوں اور ان کے اقوال سے کسی دوسرے کے قول کی طرف تجاوز نہیں کرتا لیکن جب معاملہ ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ، ابنِ سیرینؒ، حسنؒ، عطاءؒ اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچتا ہے (آپ نے متعدد اصحاب کے نام گنائے) تو وہ اجتہاد کرنے والے لوگ تھے۔ ہمیں بھی ان کی طرح اجتہاد کرنے کا حق حاصل ہے[1]۔"

اسی طرح علامہ ابن عبدالبرؒ کی الانتقاء میں مذکور ہے۔ نیز موفق مکی کی المناقب میں وارد ہے۔

"آپ معتبر قول کو لیتے۔ قبیح سے دور بھاگتے۔ لوگوں کے معاملات میں غور و فکر کرتے۔ جب لوگوں کے احوال اپنی طبعی رفتار سے جاری رہتے تو قیاس سے

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۸ ج ۱۳

کام لیتے۔ مگر جب قیاس سے کسی فساد کا اندیشہ ہوتا تو لوگوں کے معاملات کا فیصلہ استحسان سے کرتے۔ جب اس سے بھی معاملات بگڑتے نظر آتے تو مسلمانوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے جس حدیث پر محدثین کا اجماع ہوتا اس پر عمل پیرا ہوتے۔ پھر جب تک مناسب سمجھتے اس پر اپنے قیاس کی بنیاد کھڑی کرتے۔ پھر استحسان کا رخ کرتے۔ قیاس اور استحسان میں سے جو زیادہ موافق ہوتا اس کی طرف رجوع کرتے۔ سہل کہتے ہیں ابوحنیفہؒ کا علم ایک عامی علم ہے[۱]۔ (یعنی عوام کی سمجھ میں آ سکتا ہے اور صرف خواص ہی کا حصہ نہیں) نیز اسی کتاب میں ہے "ابوحنیفہؒ ناسخ و منسوخ احادیث کی بہت چھان بین کرتے ہیں جب کوئی حدیث مرفوع یا اثر صحابی آپ کے نزدیک ثابت ہو جاتے تو اس پر عمل کرتے۔ آپ اہل کوفہ کی احادیث سے خوب آگاہ تھے اور ان پر بڑی سختی سے عامل رہتے تھے[۲]۔"

امام ابوحنیفہؒ کے علمی مصدر و ماخذ کے متعلق یہ تین عبارات نقل کی گئی ہیں۔ بہت سی روایات ان کی ہم معنی ہیں۔ ان سے ہم نے یہ تین عبارتیں انتخاب کی ہیں۔ ان تینوں تصریحات سے بحیثیت مجموعی پتہ چلتا ہے کہ آپ کے نزدیک شرعی احکام کے مصادر و ماخذ کیا ہیں۔

عبارت اوّل جو تاریخ بغداد اور الانتقاء سے ماخوذ ہے بتلاتی ہے کہ آپ کی رائے میں دلیل اوّل کتاب، دوسری سنت اور تیسرا اجماع صحابہ ہے۔ جب صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف ہوں تو آپ جس کے قول کو چاہیں لے لیں اور جس کو چاہیں چھوڑ دیں۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اقوال صحابہؓ بکسر نظر انداز کر کے کسی اور کے قول سے احتجاج کریں۔ آپ صحابہؓ کے اسی قول کو پسند کرتے تھے جو قیاس سے زیادہ میل کھاتے والا ہوتا تھا۔ یا کتاب و سنت سے استنباط کردہ قول سے زیادہ قریب ہوتا۔

دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں نص اور قول صحابی دونوں نہ ہوں تو قیاس پر عمل کرنا چاہیئے جب تک کہ وہ سازگار ہو۔ اگر قیاس کا نتیجہ حالات کے موافق نہ ہو تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور اگر یہ بھی درست نہ ہو تو لوگوں کے تعامل اور عرف پر عمل کرنا چاہیئے

---

[۱] المناقب ص ۸۲ ج ۱ [۲] ایضاً ص ۸۹

اس عبارت سے بھی پہلی نص کی طرح تین دلائل کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) قیاس (۲) استحسان (۳) عرف عام

تیسری عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اہل کوفہ کے مسلک پر عمل کرتے تھے پس جو شخص اپنے اہل شہر کا متبع ہو وہ اجماع فقہاء کا تو بالاولی پیروکار ہوگا۔

اس عبارت سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اجماع فقہاء آپ کے نزدیک قابل احتجاج تھا۔

بنابریں امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں فقہی دلائل سات ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اقوال صحابہؓ (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف۔

یہ ہیں وہ فقہی دلائل جن پر آپ کا استنباط فقہی مبنی تھا۔ اب ہم علمائے اصول فقہ حنفیہ کے بیان کے مطابق ان دلائل کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ہم استنباطات میں علماء اصول کی پیروی کریں گے مگر جہاں ضرورت لاحق ہوگی مخالفت و مناقشت سے بھی دریغ نہ ہوگا علم اصول کی تفصیلات سے ہم تعرض نہیں کریں گے بلکہ حنفی فقہ کی وضاحت کے پیش نظر ان کا تذکرہ صرف ضرورت کی حد تک ہوگا یعنی مسائل اصول فقہ حنفیہ کا ذکر من حیث الذات نہیں ہوگا بلکہ اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ کے مناہج استنباط کی توضیح و تبیین کی جا سکے۔ پس اس سے تجاوز نہیں ہوگا اب ہم ترتیب کے مطابق پہلے کتاب اللہ کا ذکر کریں گے۔

(۳۵)

۱۔ کتاب اللہ

قرآن کا اطلاق لفظ و معنی دونوں پر ہوگا یا صرف معنی پر فقہائے حنفیہ نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ قرآن کس چیز کا نام ہے آیا قرآن الفاظ و معانی دونوں سے عبارت ہے؟ یا صرف معنی اور مفہوم کا نام قرآن ہے؟ جمہور علماء کا فرمانا ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ ہم اس موقع پر امام ابوحنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آیا وہ صرف معانی کو قرآن قرار دیتے ہیں یا جمہور علماء کی طرح الفاظ و معانی کو قرآن سمجھتے ہیں مسئلہ زیر بحث میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی صراحت موجود نہیں لیکن ایک ایسی جزئی مروی ہے جس سے تخریج کے طور پر دونوں میں سے ایک کی طرف ان کا میلان ظاہر ہوجاتا ہے۔ اس فرع (جزئی) سے آپ کی رائے اخذ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم وہ فرع اور علماء کا اس سے استخراج و استنباط ذکر کریں گے۔ پھر بتائیں گے کہ اس مسئلہ میں ہماری اپنی رائے کیا ہے؟

فارسی میں قراءت قرآن کی بحث وہ فرع یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز کے دوران قرآن عربی کے بجائے فارسی میں پڑھ لے تو درست ہے۔ شرعاً نمازی نے قراءت کا رکن کما حقہٗ ادا کر دیا۔ اس بات سے قطع نظر کہ وہ عربی پڑھنے سے عاجز ہو یا نہ ہو۔ البتہ عاجز نہ ہونے کی صورت میں اس میں کراہت پائی جائے گی (نماز میں فرق نہیں آئے گا) اس کے برعکس امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ قراءت صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جا سکتی ہے اور دوسری کسی زبان میں

مقبول نہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو تو وہ الگ بات ہے۔ تیسرا قول امام شافعیؒ کا ہے کہ عربی سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی دوسری کسی زبان میں قرآن اگر پڑھا جائے تو وہ کافی نہیں سمجھا جائے گا۔ اور اگر زیادہ نہیں تو وہ خدا کی حمد و ثنا پر مشتمل کچھ کلمات پڑھ لے[1]

فخر الاسلام بزودی، نوح بن ابی مریم سے روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ کشف الاسرار کی اصل عبارت کا (ترجمہ) یہ ہے۔

"نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے عام لوگوں کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا مصنف۔ یعنی فخر الاسلام بزودی نے اسے المبسوط کی شرح میں بھی تحریر کیا ہے۔ قاضی امام ابو زید نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ اکثر محققین اسی کے قائل ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے[2]۔"

لیکن سرخسی اور امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایۃ میں پہلا قول مذکور ہے اور نوح کی روایت جس میں رجوع کا ذکر ہے ان کتب میں مذکور نہیں۔ اگرچہ بعض علماء کا قول ہے کہ نوح کی روایت صحیح تر ہے[3]

مذکورہ بالا فرع کے بارے میں علماء کے یہ خیالات منقول ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اس مسلک پر (کہ قرآن عربی کے علاوہ دوسری زبان میں پڑھا جا سکتا ہے)

بعض علماء نے چند دیگر مسائل کی تخریج بھی کی ہے۔ مثلاً جو شخص سجدہ کی آیت عربی کے علاوہ دوسری زبان میں تلاوت کرے تو سجدۂ تلاوت واجب ہے۔ جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے قرآن عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں بھی "تلاوت کرنا حرام ہے۔ جو قرآن دوسری زبانوں میں مترجم ہو چکا ہو بے وضو آدمی کا اس کو بھی ہاتھ لگانا حرام ہے۔

---

[1] امام شافعیؒ نے اپنی دلیل میں رفاعہ بن رافعؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے وان لم یکن معہ شئی من القرآن فلیحمد اللہ ولیکبر (کتاب الام ص ۸۸ ج ۱) یعنی اگر نمازی قرآن کریم نہ پڑھ سکتا ہو تو تحمید و تکبیر کے کلمات پڑھ لے (ع۔ ح) [2] کشف الاسرار شرح اصول بزدوی للشیخ عبدالعزیز البخاری ص ۲۵ ج ۱ (ع۔ح) [3] شرح المنار لابن عبدالملک ص ۹۔

مگر شیخ الاسلام خواہر زادہ اور مشائخ کی ایک جماعت اور اکثر علماء کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ قرآن کو عربی کے علاوہ دوسری زبانوں میں پڑھنے کی اجازت امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں صرف نماز سے مخصوص ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی۔ لہٰذا مسّ قرآن، سجدۂ تلاوت اور حرمتِ قرأت میں قرآن کے معنی کو اصل قرآن نہیں سمجھا جائے گا۔

ہاں عجمی زبانوں میں تلاوت کے جواز کو علماء نے اس شرط سے مشروط کیا ہے کہ وہ آیت مؤوّل نہ ہو اور اس میں متعدد معانی کا احتمال بھی نہ ہو۔ اگر یہ شرائط مفقود ہوں تو سب کے نزدیک وہ تلاوت معتبر اور کافی نہیں کیونکہ اندریں صورت یہ تفسیرِ قرآن ہوگی نہ کہ قرآن کے متعلق معانی۔ اور تفسیرِ قرآن نماز میں کافی نہیں قرار دی جاسکتی کیونکہ وہ قرآن نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کا صحیح محمل

قرآن کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو سمجھنے کے لیے اس فرع کو اساس کی حیثیت دی گئی ہے کہ کیا آپ کے نزدیک نظم و معنی دونوں مل کر قرآن ہیں؟ یا صرف معنی کو قرآن کی حیثیت حاصل ہے۔ فخر الاسلام بزدوی کی رائے میں امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ یہ تھا کہ نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔ جن علماء نے فرع ہذا سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف مفہوم کا نام ہے۔ فخر الاسلام بزدوی دو طریق سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ یہ رخصت کی ایک قسم ہے اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے نزدیک صرف معنی ہی قرآن ہے بلکہ آپ کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن کے دو ارکان ہیں۔ الفاظ اور معانی۔ جیسے ایمان کے دو رکن ہیں۔ قلبی تصدیق اور زبانی اقرار۔

لیکن آسانی کے لیے آپ نے نمازی کو فارسی میں قرآن پڑھنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ممکن ہے وہ عربی سے آشنا ہو مگر نطق پر قادر نہ ہو اور بعض حروف کو کھا جاتا ہو لہٰذا اس کو اجازت دی گئی کہ مفہوم قرآن کو دوسری زبان میں پڑھ لے تاکہ وہ ٹھیک طرح سے اسے ادا کر سکے۔ یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کسی مجبور اور موت سے ہراساں شخص کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھے اور کلمۂ اسلام کا اظہار نہ کرے۔ اندریں صورت وہ خوف

ایذاء سے اسلام کا اقرار نہیں کرتا مگر اس کا دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی یہ تشریح و تعبیر اس دور کے حالات سے پوری طرح میل کھاتی ہے جس میں آپ جیا کئے۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے اپنی زندگی کے پچاس برس بلکہ اس سے بھی زیادہ عرصہ اموی خلافت میں گزارا۔ آپ نے دیکھا کہ فارسی لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوتے جا رہے ہیں۔ وہ زبان کو الٹ پھیر کر عربی پڑھتے ہیں اور پوری طرح اسے ادا نہیں کر پاتے۔ وہ کسی حد تک عربی سے آشنا ضرور ہیں۔ مگر عربی حروف کو ان کے مخارج سے نکالنے پر قادر نہیں ہیں، صرف عام طریقہ سے عربی کا مفہوم سمجھ لیتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ قرآن پڑھتے وقت وہ آیات کو بگاڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ وہ الفاظ کو کھا تے ہیں۔ الفاظ تکبیر اور خدا کے نام کو بھی وہ اچھی طرح ادا نہیں کر پاتے۔ اس لیے آپ نے یہ نظریہ قائم کیا کہ آسانی اور رخصت کی بنا پر عجمی آدمی کو اجازت ہے کہ وہ محکم آیات کے معانی کو دوسری زبان میں ادا کرے اور تکبیر کے الفاظ کو فارسی میں پڑھ سکے۔

ہمارے اس بیان کی تائید علماء کے اس متفقہ قول سے ہوتی ہے کہ عربی دان کو فارسی میں پڑھنے کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ وہ شخص بدعت سے متہم نہ ہو۔ اگر کوئی بدعتی شخص فارسی میں پڑھنا چاہے حالانکہ عربی خوب جانتا ہو تو اسے بالکل اجازت نہیں اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس شخص کے لیے سہولت پیدا کرنا چاہتے ہیں جو عربی سے عاجز تو نہیں البتہ وہ اس کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہیں۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی یہ توجیہ و تعبیر بڑی پسندیدہ اور لائق قبول ہے۔

۲۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اور وہ قول یہ ہے کہ دوسری زبان میں قرآن پڑھنے کی اجازت صرف اس شخص سے مخصوص ہے جو عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو۔ اور اس کی حیثیت قرآن کی نہیں بلکہ دعا کی ہوگی۔ جیسا کہ شرح المنار میں ہے۔

---

[1] کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ص ۲۵ ج ۱۔

"صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ نوح ابن ابی مریم نے روایت کیا ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہوگی۔ یا تو یہ کہ علماء اصول قرآن کی جو تعریف بیان کرتے ہیں وہ باطل ٹھیرے گی کیونکہ ان کے نزدیک قرآن وہ ہے جو مکتوب فی المصاحف ہو اور ظاہر ہے کہ فارسی مصاحف میں لکھی ہوئی نہیں ہوتی اور یا یہ کہ نماز کا قرآن کے بغیر جائز ہونا تسلیم کرنا ہوگا۔ کیونکہ قرآن نام ہے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا۔[1]"

یہ بزدوی کا بیان ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کتب ظاہر الروایۃ اور امام محمدؒ کی دوسری کتب میں رجوع کرنے کی روایت منقول نہیں۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم دونوں روایتوں کو صحیح قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ اپنے ایک خاص فقہی دور میں اس کے قائل تھے۔ جب آپ دیکھتے تھے کہ فارسی لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے ہیں اور وہ عربی بولنے پر کما حقہٗ قادر نہیں۔ جب یہ ضرورت پوری ہو گئی اور آپ نے محسوس کیا کہ بعض اہل بدعت اسے تخریب دین کا ذریعہ بنالیں اور اصل قرآن کو جس کا اسلوب بیان ایک اعجازی شان رکھتا ہے بالائے طاق نہ رکھ دیا جائے تو آپ نے اس رائے سے رجوع کر لیا۔ علامہ بزدوی کی رائے یہی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اس جزئی میں امام صاحب ایسا فتویٰ دیتے جس سے اکثر علماء کے اس قول سے کہ قرآن نظم و معنی دونوں سے عبارت ہے آپ کا عدول لازم آئے!

مذہب امام ابوحنیفہؒ سرخسی کے نقطۂ نظر سے

لیکن سرخسی کی المبسوط جو کتب ظاہر الروایۃ کی شرح ہے۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔ سرخسی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی وضاحت کے لیے جس قدر دلائل دیتے ہیں ان سب کا صاف نتیجہ یہ ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے اب ہم المبسوط سے سرخسی کی اصل عبارت کا ترجمہ جو قدرے طویل ہے ذکر کرتے ہیں۔

"جب کوئی شخص نماز کے دوران فارسی میں قرآن پڑھے تو امام ابوحنیفہؒ اسے جائز سمجھتے ہیں مگر کراہت کے ساتھ۔ صاحبین کا خیال ہے کہ اگر عربی پڑھ سکتا ہو تو جائز

---

[1] شرح المنار لابن عبدالملک ص ۹۔۱۰

نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فارسی میں قراءت کسی طرح بھی درست نہیں۔ اگر وہ عربی پڑھنے پر قادر نہیں اور قرآن پڑھ سکے تو قراءت کے بغیر نماز پڑھے۔ یہی اختلاف تشہد اور خطبہ جمعہ میں بھی موجود ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں "فارسی، قرآن نہیں" اور دلیل میں یہ آیات قرآنی پیش کرتے ہیں۔ اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا (۴۳: ۳) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا الآیۃ (۴۱: ۴۴) جن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن عربی میں نازل فرمایا گیا ہے عجمی زبان میں نہیں۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک فارسی قرآن نہیں اور قرآن کا پڑھنا نماز میں واجب ہے تو عربی میں قراءت کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی اور فارسی، لوگوں کا کلام ہے اللہ تعالیٰ کا نہیں۔ لہٰذا نماز فاسد ہو جائے گی۔

صاحبین کہتے ہیں۔ قرآن معجزہ ہے اور اعجاز لفظ و معنی دونوں میں ہے لہٰذا جب کوئی شخص الفاظ و معانی دونوں پر قدرت رکھتا ہو تو دونوں کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی اور جب الفاظ سے عاجز ہو تو جو اس کے دائرۂ امکان میں ہے کر گزرے۔ مثلاً کوئی شخص اگر رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ اشارہ سے نماز پڑھے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ اہلِ فارس نے حضرت سلمان فارسیؓ کو لکھا تھا کہ سورۂ فاتحہ فارسی میں لکھ بھیجیں چنانچہ وہ فارسی میں تحریر کردہ فاتحہ نماز میں پڑھتے رہے تا آنکہ عربی ان کے لیے آسان ہو گئی[۱]۔ امام صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ نماز میں اس چیز کا پڑھنا ضروری ہے جو سببِ اعجاز ہے اور ظاہر ہے کہ اعجاز معانی میں ہے نہ کہ الفاظ میں۔ نیز ان کا کہنا ہے کہ قرآن اس کائنات ارضی پر بسنے والے تمام انسانوں پر حجت ہے۔ اور اہلِ فارس کا اس کی نظیر لانے سے عاجز ہونا ان کی زبان ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے نہ کہ کسی دوسری زبان جسے وہ سمجھ

---

[۱] مولانا عبدالحی لکھنوی حنفیؒ لکھتے ہیں "سلمان کے اس اثر کا کتبِ حدیث میں کہیں وجود نہیں" احکام النفائس (ص ۱۴) (ع ح)

ہی نہ سکیں۔

امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ خدا کا کلام ہے نہ مخلوق ہے نہ حادث لیکن زبانیں حادث ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ یہ فلاں زبان میں تو قرآن ہے اور فلاں میں نہیں اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے جب کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (۲۶: ۱۹۶) یعنی "یہ پہلے لوگوں کے صحیفوں میں درج ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے لوگوں کی زبان میں ہوتے ہوئے بھی قرآن تھا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص فارسی میں ایمان لائے تو وہ مومن کہلائے گا۔ اسی طرح اگر عند الذبح فارسی میں بسم اللہ پڑھ لی جائے تو ذبیحہ درست ہے۔ ایسے ہی دوران حج فارسی زبان میں تلبیہ کہنا جائز ہے بالکل اسی بنا پر فارسی میں تکبیر اور قراءت بھی جائز ہے۔ ہاں، علامہ سرخسی نے مندرجہ بالا تقریر کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ "امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں فارسی قراءت تب درست ہے جب اسے یقین ہو کہ عربی زبان کا یہی مفہوم ہے۔

جب تفسیر قرآن کو قراءت کے طور پر نماز میں پڑھے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ قطعی نہیں۔"[1] (اور قرآن پاک قطعی ہے)

محاکمہ و موازنہ سرخسی کے اس کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف معنی ہی قرآن ہے الفاظ اس کے مدلول کا جزء نہیں ہیں کیونکہ الفاظ حادث ہیں اور معانی قدیم۔ قرآن بھی قدیم ہے لہٰذا قرآن معانی سے عبارت ہے۔ نیز اس لیے کہ قرآن معجزہ ہے اور اعجاز صرف معانی میں ہوتا ہے۔ نیز قرآن کا کچھ حصہ پہلے لوگوں کے صحائف میں موجود تھا اور اس میں شبہ نہیں کہ وہ معنی ہی ہوگا۔ قرآن کے الفاظ نہیں ہوں گے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ معانی کا نام قرآن ہے۔ لہٰذا سرخسی قطعی طور پر ان لوگوں میں سے ہیں جو یہ کہتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن معانی سے عبارت ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ قرآن نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ درست ہے؟

[1] المبسوط للسرخسی ص ۳۷، ج ۱

بزدوی کا مسلک ہم ذکر کر چکے۔ سرخسی کا نظریہ اب آپ نے پڑھ لیا۔ ہم ان دونوں مسلکوں کا موازنہ کرنا چاہتے ہیں اور ان دونوں میں سے وہ قدر مشترک نکالنا چاہتے ہیں جو اقرب الی الفہم اور اُس دور کے رجحانات و میلانات سے لگا کھاتا اور امام ابوحنیفہؒ کے طرز فکر و نظر سے مناسبت رکھتا ہو۔

تقریر سرخسی پر نقد و جرح

یہ بات تو شبہ سے بالا ہے کہ علامہ سرخسی کے ذکر کردہ دلائل امام ابوحنیفہؒ سے منقول نہیں بلکہ ان کی فقہ کے شارحین نے یہ دلائل آپ کے نظریہ کی تائید و تحقیق اور آپ کے طرز فکر و نظر کی توجیہ کے لیے از خود ذکر کئے ہیں لیکن جب معاملہ یہ ہو کہ ان دلائل کے مقدمات کے نتائج حضرت امام سے مروی مسئلہ سے زیادہ وسیع ہوں تو زیادتی کی ذمہ داری ان حضرات شارحین پر عائد ہوگی۔ اگر وہ ساری چیز کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنا چاہتے تھے تو اس کی تائید میں دلائل بھی مہیا کرنے چاہیئے تھے۔ ان شارحین کا فیصلہ تو یہ ہے کہ آپ معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔ مگر قراءت کے بارے میں جو نص آپ سے مروی ہے اس میں اتنی وسعت نہیں پائی جاتی ضرورت اس کی تھی کہ وسیع معنوں والا قول امام صاحب سے ثابت ہو ـــــ لیکن کسی قوی یا ضعیف سند سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آپ کا قول ہے۔ پس اگر تخریج کے طور پر مروی جزوی میں زائد معنی داخل کر لیا جائے تو وہ زیادتی امام صاحب کی نہیں قرار دی جا سکتی۔ نہ غایت درجے کے بعید نتائج پیدا کرنے درست ہوں گے۔ نہ منصوص علیہ فرع سے بہت وسیع مدلول لیا جائے گا۔ یہ بات جو ہم نے کہی ہے قبولیت کے زیادہ قابل قبول اور معقولیت سے اقرب ہے اور بلاشبہ بزدوی نے اس نص کو جو معنی پہنائے ہیں وہی امام ابوحنیفہؒ کے عصر و عہد کی روح سے زیادہ قریب ہیں۔ پھر اس میں امام ابوحنیفہؒ پر زیادتی کا ارتکاب بھی نہیں ہوتا۔ اور ایک منقول روایت اپنی اصلی حدود سے آگے بھی نہ بڑھنے پائے گی اس لیے کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں بلاشبہ ایسے لوگ موجود تھے جو عربی یقیناً جانتے تھے مگر اس کی ادائیگی پر قادر نہ تھے۔ نظم قرآن میں سہولت پیدا کرنے اور اس کے تحفظ کا یہ تقاضا تھا کہ اسے غلط ادائیگی سے بچایا جائے اور صرف معانی کے ادا کرنے کو کافی سمجھ لیا جائے کیونکہ دعا ہونے کی حیثیت سے اس سے تزکیہ قلب بھی ہو جاتا ہے اور

قرأت کی غرض بھی پوری ہو جاتی ہے اس سے قرآن کے الفاظ کو غلط ادا کرنے سے گڑبڑ پیدا ہو جانے کا جو اندیشہ تھا وہ بھی نہ رہا۔

علاوہ ازیں سرخسی نے امام صاحب کے بیے استدلال میں بعض ایسی چیزیں بیان کی ہیں جو آپ کے عہد میں موجود ہی نہ تھیں کیونکہ مسئلہ زیر بحث (کہ قرآن کلام الٰہی معجز ہے) اس دور کے مسلمات میں سے تھا اور جدل و مناظرہ کی غبار سے پاک و صاف تھا۔ سرخسی کے اس کلام کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن کا اعجاز معانی کے اعتبار سے ہے الفاظ میں نہیں۔ لیکن یہ بات اہل علم کے نزدیک ثابت شدہ حقائق کے برخلاف ہونے کے علاوہ اس لیے بھی ناقابل تسلیم نہیں کہ اموی عہد اور عباسی خلافت کے اوائل میں اس قسم کے مسائل نظر و فکر کا موضوع ہی نہ تھے۔ بلکہ لوگوں نے ان مسائل پر اس وقت غور کرنا شروع کیا جب ہندی یونانی علوم و افکار ترجمہ ہو کر عربی میں منتقل ہوئے۔ اعجاز قرآن کی بحث میں "صرفہ"[1] کا نظریہ بھی ہندوؤں ہی سے نقل ہو کر آیا۔ چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے ادوار میں علماء اس مسلمہ مسئلہ کو ثابت کرنے کے درپے ہوئے کہ قرآن کا اعجاز اولاً اور بالذات الفاظ میں ہے۔ اگرچہ معانی بھی اعجاز سے خالی نہیں۔ لہذا سرخسی کی یہ تقریر اس کے اپنے عہد کے موافق تو ہو سکتی ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

پھر سرخسی کے کلام میں قرآن کے قدیم و حادث ہونے کی بحث بھی پائی جاتی ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ ان مسائل میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے تھے۔ ہم نے قبل ازیں ایک جگہ یہ ثابت بھی کر دیا ہے۔

لہذا سرخسی کی تقریر استدلال امام ابو حنیفہؒ کے فکر و نظر سے میل نہیں کھاتی اور نہ اس کے مقدمات پر مترتبہ نتائج کی متحمل امام صاحب کی آراء ہو سکتی ہیں۔

بزدوی کے قول کی وجہ ترجیح :- ... سے قرأت کے بارہ میں امام سے روایت

---

[1] صرفہ کا معنی ہے کہ بذاتہ تو قرآن کے مثل تیار کرنا انسانی طاقت کے امکان میں ہے مگر اللہ تعالیٰ مخالفین سے یہ طاقت سلب کر لیتا ہے۔ اور قرآن معجز اسی اعتبار سے ہے۔ مگر اہل سنت کے نزدیک یہ غلط ہے۔ (ع۔ح)

شدہ جزئی اور مختلف علماء کا اس پر اظہارِ خیال! ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ جزئی تو واقعی آپ سے ثابت ہے جیسا کہ کتب ظاہر الروایۃ کا بیان ہے مگر ساتھ ہی اس سے آپ کا رجوع کرنا بھی منقول ہے۔ بزدوی کی تخریج بھی ہم نے ذکر کر دی کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ سے یہ ہرگز مستفاد نہیں ہوتا کہ آپ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔

ہم نے یہاں زیادہ طوالت سے کام لیا کیونکہ بعض علماء نے اس تفریع سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ قرآن مجید کے ترجمہ کو جائز سمجھتے تھے اور اسے قرآن تصور کرتے۔ ان کے نزدیک سرخسی کے طرزِ کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ حالانکہ سرخسی کے کلام سے جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ تو یہ ہے کہ قرآن کا ترجمہ ممکنات میں سے نہیں ہے۔

بزدوی کے قول کے مطابق یہ کہنا ممکن نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ترجمہ کو قرآن سمجھتے تھے کیونکہ آپ نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ صرف معانی کا نام قرآن ہے اور حق بات یہ ہے کہ بزدوی کا قول ہی امام ابو حنیفہؒ کے طرزِ فکر و نظر اور ان کے عصر و عہد کی روح کے مطابق ہے خصوصاً جب کہ نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق آپ نے فارسی قراءت کے جواز کے نظریہ سے رجوع بھی کر لیا تھا اور وہ روایت مردود بھی نہیں گو وہ امام محمدؒ کی کتب میں مذکور نہیں۔

بحث متعلقہ ترجمہ قرآن کریم

لیکن جہاں تک سرخسی کے بیان کا تعلق ہے اس کی رُو سے بھی یہ نہیں ہو سکتا کہ امام ابو حنیفہؒ پورے قرآن کے ترجمہ کو بنظرِ استحسان دیکھتے اور اسے قرآن تصور کرتے ہوں کیونکہ اس کے نزدیک معنوی قرأت میں ضروری ہے کہ ترجمہ یقینی ہو ان کے نزدیک تفسیر قرآن پڑھنے سے اسی لیے نماز درست نہیں کہ اس کا ترجمۃ القرآن ہونا حتمی اور قطعی نہیں اور حقیقت یہ ہے قرآن جن بیش قیمت استعارات۔ مجازات، کنایات، اشارات، ایجازات اور مخصوص اسالیب بیان پر مشتمل ہے وہ اس کے لیے وجہِ اعجاز ہیں۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان سب خوبیوں کو یقینی طور سے ترجمہ میں سمو لیا جائے۔ جب انسانی کلام میں ان اسالیبِ کلام کا ترجمہ کرنا دشوار ہے تو کلام باری تعالیٰ میں کیونکر ممکن ہو گا۔

علامہ شاطبیؒ کا فیصلہ

علامہ شاطبیؒ[1] ذکر کرتے ہیں کہ عربی لغت کی اپنے معانی پر دلالت

[1] الموافقات ص ۶۶ ج ۲ (ع۔ح)

دو قسم کی ہے۔ اولؔ اس اعتبار سے کہ عربی کے الفاظ و عبارات اپنے مطلق معانی پر دلالت کرتے ہیں جیسے واقع شدہ حوادث کی خبر دینا یا کسی بات کا حکم دینا اور اس کے نظائر و امثال اور یہ "دلالت اصلیہ" ہے۔

دوسری قسم الفاظ عربیہ کا اپنے خادم معانی پر دلالت کرنا ہے اور معانی خادمہ وہ ہیں جن کی طرف مجازات، تشبیہات، اشارات بیانیہ اور کلام کے بعید معانی و مفاہیم اشارہ کرتے ہوں۔ اس کا نام وہ "دلالت تابعہ" رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کا ترجمہ ممکن ہے دوسری کا نہیں۔ پھر قرآن پر اس کا اطلاق کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جب یہ ثابت ہو چکا کہ جو شخص اسے پیشِ نظر رکھتا ہے اس کے لیے کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ عربی کلام کا عجمی میں ترجمہ کر سکے۔ چہ جائیکہ وہ قرآن کا ترجمہ کرے اور کسی دوسری زبان میں اسے منتقل کر سکے یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ فرض کر لیا جائے کہ دونوں زبانیں باہم بالکل مساوی ہیں۔ جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس زبان میں اسے منتقل کیا جا رہا ہے وہ عربی کے بالکل ہم پلہ ہے تو ایک کا دوسری میں ترجمہ کرنا ممکن ہو گا مگر اس کا ثابت کرنا آسان نہیں۔

ابن قتیبہ نے وجہ ثانی کے مطابق قرآن کے ترجمہ کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلے طریقہ سے ایسا کرنا ممکن ہے اور اسی کی رو سے یہ درست ہے کہ عام لوگوں کے لیے جو قرآن کے معانی سمجھنے پر قادر نہیں قرآن کا ترجمہ اور تفسیر کر دی جائے اور جمہور اہلِ اسلام اسے جائز سمجھتے آئے ہیں۔ لہذا اہلِ اسلام کا یہ اتفاق طریق اول یعنی اصلی معنی کے مطابق ترجمہ کرنے کے بارے میں حجت ہو گا۔"[1] مگر یہ قرآن نہیں ہو گا۔ بلکہ ترجمہ اور تفسیر کہلائے گا۔

---

[1] ایضاً ص ۹۰ ج ۲ (ع-ح)

(۳۶)

خاص اور عام قرآن مجید میں

قانونِ اسلامی کے دو اصل اصول، قرآن اور سنت قرآن کریم شریعت اسلامیہ میں دستور و آئین کی حیثیت رکھتا ہے

اس میں شریعت کا اجمالی بیان اور اس کی عمومی معرفت پائی جاتی ہے۔ اس میں عام قواعد اور وہ احکام ملتے ہیں جو تغیرِ زمان و مکان سے کبھی نہیں بدلتے۔ قرآن اس ابدی اور دائمی شریعت کا سرچشمہ ہے جس کے احکام یکساں طور پر تمام عالم انسانیت کے لیے ہیں اور کسی فریق و قوم سے مختص نہیں۔

سنّتِ نبویہ کی قوت کا اصل منبع بھی قرآن کریم ہے۔ قرآن میں جو چیز محتاجِ بیان ہو حدیث اس کی تشریح کرتی اور اس کے اجمال کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اسی لیے بزدوی فقہ حنفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"کتاب و سنت دین کا اصل الاصول ہیں اور کوئی شخص اس میں کمی کرنے کا مجاز نہیں"

اس اصل کی اہمیت کے پیش نظر علماء، قرآن کے الفاظ و معانی کے مطالعہ، اس کے احکام، ان کی قوتِ دلالت اور اثباتِ احکام کے لیے قرائن کی ضرورت و عدم ضرورت کی جانب متوجہ ہوئے۔ انہوں نے دلالت، عبارات کے درجے مقرر کیے۔ بعض کم اور بعض زیادہ، مگر قوتِ استدلال دلالت کی ہر قسم میں موجود ہوتی ہے۔ نیز انہوں نے تفسیر و تاویل تعارض اور تقلید و اطلاق کے لیے قواعد و ضوابط وضع کیے۔

خاص و عام سے بحث کی ضرورت ہم ان تفصیلات میں سر دست نہیں جانا چاہتے کہ اس سلسلہ میں فقہائے حنفیہ کی آراء کیا ہیں؟ اور کہ ان

آراء کو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے کہاں تک تعلق ہے؟ اس طرح بات طویل ہو جائے گی۔ اس کا اصل مقام اصولِ فقہ کی کتابیں ہیں۔ مگر ان ابحاث میں سے قرآن و سنت میں عام و خاص حدیث نبوی کا کتاب ... کے عام و خاص سے تعلق۔ کیا حدیث پاک خاص قرآن کی تبیین اور عام قرآن کی تخصیص کر سکتی ہے؟ یہ چند مباحث مہمہ ہیں جنہیں ہم اس جگہ بیان کرنا ... سمجھتے ہیں۔

جملہ ابحاث میں سے اس کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ اس بحث میں اہل عراق کے نظریات اہلِ حجاز سے الگ ... ہیں۔ بنا بریں فقہ امام ابوحنیفہؒ کی وراست کے لیے ان کی تمیز و تفصیل از بس ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فقہائے عراق کے پیشوا اور استاذ تھے۔ اس لیے اصولِ فقہ کے اس مخصوص گوشے کا مطالعہ اس امام جلیل کی زندگی کے ... لیے ایک بہت اہم پہلو کے مطالعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کے ہاں خاص و عام کی تعریف

اب ہم خاص و عام کی تعریف ... ذکر کرتے ہیں علامہ بزدوی نے "خاص" کی تعریف ... ان الفاظ میں ... ہے۔ انه لفظ وضع لمعنی واحد علی سبیل الانفراد (بر انفراد طور پر ایک معنی ... ... کیا گیا ہو) یعنی خاص وہ لفظ ہے جو مقصود معنی میں کسی شرکت کے بغیر صرف ایک معنی پر دلالت کرتا ہو۔ عام اس سے کہ وہ واحد معنی جنس ہو۔ جیسے حیوان یا نوع ہو۔ جیسے انسان اور رجل یا شخص ہو۔ جیسے زید۔ تو جب تک مسمیٰ مقصود واحد اور غیر متعدد ہو اور اس میں شرکت کا احتمال نہ ہو۔ وہ خاص کہلاتا ہے۔

"عام" وہ لفظ ہے جو ایک گروہ اشیاء کو شامل ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں پہلی وہ جو لفظاً بھی جمع ہو جیسے زید سے زیدون، دوسری قسم وہ اسماء جو عموم پر دلالت کرتے ہوں مگر صیغے جمع کے نہ ہوں جیسے اسماء موصولہ جو جمع پر دلالت کرتے ہیں نیز اسماء شرط بھی۔ اس کے علاوہ بعض دیگر الفاظ مثلاً لفظ قوم، جن اور انسان وغیرہ جو اگرچہ لفظاً جمع نہیں مگر معنوی اعتبار سے جمع ہیں[۱]

بزدوی نے اس تعریف میں ان علمائے اصول کی پیروی کی ہے جنہوں نے علم الاصول

---

[۱] دیکھئے اصولِ بزدوی ص ۲۰۔ ۲۱ ج ۱

کو حنفیہ کے طریق پر لکھا جیسے شارحین المنار۔ مگر علماء منطق اور بعض علماء اصول کی تعریف اس سے جداگانہ ہے۔

مناطقہ کے نزدیک عام کی تعریف مناطقہ کے نزدیک عام وہ اسم ہے جو ایسی اشیاء پر دلالت کرتا ہو جو گنتی میں ایک دوسرے کی غیر لیکن معنی میں متفق ہوں جیسے حیوان و انسان۔ کیونکہ یہ مرد۔ عورت۔ سیاہ و سفید۔ زید، بکر اور خالد پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ افراد اپنے عدد اور وجود کے اعتبار سے متغائر ہیں مگر انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں کہ اس اشتراک کی وجہ سے ان پر لفظ انسان کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ بایں طور کہ لفظ انسان محمول ہو اور ان میں سے کوئی ایک موضوع۔ بالفاظ دیگر وہ خبر ہو اور ان اشیاء میں سے کوئی ایک مبتدا اور یوں کہا جائے الابیض انسانٌ (ابیض، انسان ہے) الاسود انسانٌ (اسود، انسان ہے) المرأۃ انسان (عورت، انسان ہے) زید انسان (زید انسان ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں۔ کیونکہ لفظ انسان ان سب کی خبر واقع ہو سکتا ہے۔

مناطقہ کے نزدیک خاص کی تعریف اہل منطق کے نزدیک "خاص" وہ ہے جو عام کے مفہوم کے کچھ حصہ پر دلالت کرتا ہو جیسے ابیض بہ نسبت انسان اور رجل بمقابلہ انسان۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خاص اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہوتا ہے۔ جیسے الرجل کہ اس کا اطلاق بہت سے اشخاص پر ہوتا ہے جو باعتبار وجود اگرچہ متغائر ہیں مگر معنویت یعنی انسانیت میں شریک ہیں۔ جب الرجل کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو وہ "خاص" ہوگا۔ جیسے انسان حیوان کے مقابلہ میں اور حیوان حیّ (زندہ) کے بالمقابل، وعلیٰ ھذا القیاس۔

بزدوی اور اس کے ہمنوا علمائے حنفیہ اور مناطقہ کی تعریف کا باہمی فرق واضح ہے کیونکہ اشخاص کی جمع مثلاً "زیدون" وغیرہ۔ بزدوی کی رائے میں ہمیشہ "عام" ہوں گی کیونکہ ان پر "عام" کی تعریف صادق آتی ہے۔ کہ یہ انفرادی طور پر اشیاء کے ایک گروہ کو شامل ہیں مگر مناطقہ کے نزدیک خاص ہیں کیونکہ یہ اعداد متغایرۃ الاشخاص متحدۃ المعانی پر دلالت نہیں کرتے وعلیٰ ھذا القیاس۔

حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم اور اس پر متفرعہ مسائل

سابقہ معنی کے مطابق خاص کا حکم حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ وہ قطعی طور سے مخصوص کو شامل ہوتا ہے اور وہ محتاج بیان نہیں ہوتا بلکہ اس میں سرے سے بیان و توضیح کی گنجائش ہی نہیں۔ پس قرآن میں جن احکام پر خاص کا اطلاق ہوتا ہے وہ قطعی الدلالۃ ہیں نہ محتاج بیان ہیں۔ اور نہ ان میں توضیح و تشریح کا احتمال ہے۔ اگر کسی دوسری نص سے اس کے حکم کو بدل دیا جائے تو اس سے خاص کا منسوخ ہونا لازم آئے گا۔ لہٰذا ضروری ہو گا کہ قوت، ثبوت کے اعتبار سے ناسخ بھی منسوخ سے کسی طرح کم نہ ہو اور اگر ناسخ ایسی قوت کا حامل نہ ہو تو خاص قرآن کے مقابلہ میں اسے کوئی حیثیت حاصل نہ ہو گی اور نہ وہ قابلِ التفات ہو گا۔

یہ حنفی علماء اصول کا بیان ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحابؒ اس بارے میں کچھ بھی منقول نہیں۔ صرف مختلف فروعات کی تخریج و توجیہ ہی سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے اسی لیے بزدوی یہ قاعدہ ذکر کرنے کے بعد ان فروعات کا ذکر کرتے ہیں جو احناف و شوافع یا احناف و مالکیہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔ چند فروعات درج ذیل ہیں۔

۱۔ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ کیا رکوع میں اطمینان شرط ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ اس میں مختلف الخیال ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں نماز کی صحت کے لیے اطمینان ضروری نہیں۔ امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ اسے ضروری سمجھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اپنی دلیل میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا پیش کرتے ہیں کہ رکوع کے لغوی معنی انحناء (جھکنا) اور سیدھے کھڑے ہونے کے بعد نیچے کی طرف مائل ہونا ہے (اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی رکھ دینا۔[۱]) چونکہ یہ دلالت خاص ہے اس لیے قطعی ہے اور اس میں بیان کا احتمال موجود نہیں۔ پس جس روایت میں میلان و انحناء کو کسی قید سے مقید کیا گیا ہے وہ اس کی ناسخ ہے اسے بیان نہیں کہا جا سکتا اور ظاہر ہے کہ آیت قرآنی خبر واحد سے منسوخ نہیں ہو سکتی۔ وہ روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے اس اعرابی کو ارشاد فرمایا جس نے اطمینان سے رکوع نہیں کیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔

[۱] قوسین کے درمیان ہماری وضاحت ہے جس کا یہاں علمائے اصولِ فقہ حنفی نے ذکر کیا ہے۔ (ع۔ ح)

ثُمَّ فَصَلِّ اِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ
(مشکوٰۃ)

"اٹھ کر پھر نماز پڑھ کیونکہ تمہاری نماز نہیں ہوئی۔"

اسی قبیل سے فرمانِ ربانی ہے۔

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَ اَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ (۵: ۶)

"ایمان والو! جب تم نماز کے ارادے سے اٹھو تو اپنا چہرہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولیا کرو۔ سروں کا مسح کرو اور پاؤں ٹخنوں تک دھولو۔"

اس آیت کا وضو کے افعال پر دلالت کرنا دلالتِ خاص ہے۔ لہٰذا یہ محتاجِ تشریح نہیں اس لیے وہ حدیث اس کی شارح نہیں ہو سکتی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب شرط ہے۔ وہ حدیث یہ ہے۔

لا یقبل اللہ صلاۃ امرء حتی یضع الطھور مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ[1]

"اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز کو اس وقت تک قبول نہیں فرماتا جب تک وہ وضو میں ترتیب ملحوظ نہ رکھے، پہلے منہ دھوئے پھر ہاتھ۔"

اسی طرح آپؐ کا درج ذیل قول مذکورہ آیت کی وضاحت نہیں کر سکتا۔

فرمایا۔ لاصلوۃ لمن لم یسم اللہ[2] (جو بسم اللہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے لیے بسم اللہ شرط ہے۔

---

[1] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں کہیں موجود نہیں (تلخیص الحبیر ص ۲۱۔ وقمرالاقمار حاشیہ نورالانوار ص ۱۶)۔ (ع۔ ح)

[2] یہ روایت حدیث شریف کی کسی کتاب میں موجود نہیں۔ موجود لفظ یہ ہیں لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ (تلخیص الحبیر ص ۲۶ بحوالہ سنن ابی داؤد و مسند احمد وغیرہ) یعنی "وضو پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہ پڑھا جائے تو وضو نہیں۔" شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تحقیق اس بارہ میں قابلِ مراجعت ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ ملاحظہ ہو ص ۱۷۵ ج ۱ (ع۔ ح)

اسی طرح حدیث نبوی "انما الاعمال بالنیات"[1] "اعمال کا انحصار نیت پر ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت شرط ہے۔ مذکورہ بالا آیت کی مبین نہیں ہو سکتی۔

بنابریں حنفیہ، ترتیب اور نیت کو شرط قرار دینے میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں اور ترتیب و نیت، تسمیہ اور اعضاء وضو کے پے در پے دھونے میں مالکیہ کے۔ کیونکہ حنفیہ کے نزدیک آیت ہذا محتاج تشریح نہیں اور یہ احادیث آحاد ہونے کی بنا پر قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتیں[2]

خبر واحد اور قرآن مجید ان فروع کو مصنفین اصول فقہ حنفی اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ خاص کی دلالت محتاج تشریح نہیں ہوتی لہٰذا اسے کسی ایسے مبین اور شارح کی ضرورت نہیں جس کی وجہ سے اس میں زیادتی لازم آجائے پس اگر وہ زائد خاص کے خلاف ہو تو اس کا ناسخ تصور کیا جائے گا[3] لیکن عمل نسخ کی شرط یہ ہے کہ اس میں قرآن کے ناسخ ہونے کے شرائط موجود ہوں بشرطیکہ وہ خاص جسے یہ منسوخ کر رہا ہے قرآن ہو۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ انھوں نے یہ قاعدہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف

---

[1] صحیحین وغیرہ، شاہ صاحب فرماتے ہیں وضو عبادت ہے والعبادات لا تقبل الا بالنیۃ (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۷۵ ج ۱) اور عبادات بلا نیت مقبول نہیں۔ (ع۔ح) [2] لفظ قرء کے معنی میں حنفیہ و شافعیہ کا اختلاف کہ اس سے مراد حیض ہے یا طہر۔ حنفی علماء اصول کے نزدیک خاص کے حکم پر مبنی ہے۔ میرے خیال میں یہ اختلاف ایک مشترک لفظ کی تفسیر میں ہے کیونکہ لفظ قرء حیض و طہر کے معنی میں مشترک ہے ہر شخص اپنے اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔

اسی طرح ابو یوسفؒ کا امام شافعیؒ اور امام محمدؒ سے اختلاف کہ عقد ثانی تین سے کم طلاقوں کو معدوم کر سکتا ہے یا نہیں خاص کے حکم پر مبنی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ عدت ختم ہونے پر کسی اور شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اور اس سے مجامعت بھی کر لی۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھر پہلے خاوند کی طرف لوٹ کر آجائے تو وہ بوجہ جدید حلت سے لوٹے گی۔ یعنی تین جدا گانہ طلاقوں سے علیحدہ ہو سکے گی اور سابقہ طلاق کالعدم بھی جائے گی۔ بخلاف ازیں محمدؒ۔ زفرؒ اور شافعیؒ کا خیال ہے کہ سابقہ حلت کے ساتھ واپس لوٹے گی۔ یعنی طلاق دیتے وقت پہلی طلاق بھی شمار کر لی جائے گی۔ میرے خیال میں یہ اختلاف قیاس پر مبنی ہے نہ کہ لفظ خاص پر (مصنف) [3] زیادت علی الکتاب کے نسخ کی بحث اعلام الموقعین ص ۲۲۱ - ۲۵۰ ج ۲ قابل دید ہے (ع۔ح)

منسوب نہیں کیا۔ اگرچہ ان ائمہ کے کلام سے اخذ کیا جاتا ہے اور اس قاعدہ پر اپنے مسائل فرعیہ کی تخریج کرتے ہیں۔

ہمارے خیال میں ان ذکر کردہ مسائل فرعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک نص قرآنی پر عمل کرنا ممکن ہوتا اور اس کا مفہوم واضح ہوتا ہو فقہائے عراق خبر واحد پر عمل نہیں کرتے تھے۔ علماء نے ان کے اسی منہاج کا ذکر کیا ہے۔ وہ قرآن کے دلالات واشارات اور عبارات کو اخذ کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر اخبار آحاد کو ترک کر دیتے تھے[1] کیونکہ نص قرآنی صدق وصواب کی حامل ہونے کی بنا پر حدیث کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں صدق کا احتمال ہے یقین نہیں خصوصاً جب کہ حدیث رسول میں دروغ گوئی کا عام چرچا ہو چکا تھا۔

لیکن یہ بات بھی اس مفروضے پر موقوف ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ان فروعات کی تحقیق واثبات کے وقت اس باب میں مروی احادیث سے کلیتہً آگاہ تھے۔ میرے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ ان احکام کو ثابت کرتے وقت امام ابوحنیفہؒ ان احادیث کو جانتے تھے کیونکہ یہ احادیث زیادہ تر عبادات سے وابستہ ہیں اور امام ابوحنیفہؒ عبادات میں بڑے محتاط واقع ہوئے تھے۔ یہ احادیث اگرچہ اخبار آحاد ہیں مگر ان میں اور مذکورہ آیات میں جمع وتوفیق ممکن ہے اور ان دونوں پر بیک وقت عمل کیا جا سکتا ہے جیسے کہ امام ابو یوسفؒ رکوع وسجود میں اطمینان والی حدیث یا ایھا الذین اٰمنوا ارکعوا واسجدوا دونوں پر عمل کرتے ہیں اور کسی کو ترک نہیں کرتے۔

عام اور اس پر متفرعہ مسائل کی بحث

عام بھی خاص کی طرح قرآن اور حدیث دونوں میں قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔ حنفیہ کے علماء اصول

---

[1] اور یہ اس لیے ہوا کہ فقہائے عراق رحمہم اللہ تعالیٰ از خود حدیث پاک کی ویسی تحصیل وتوسیع اور تحقیق وتمیس نہ کر پائے جیسی فقہاء حجاز کا طرۂ امتیاز تھا۔ جیسا کہ جناب مصنف اگلی سطر میں اس طرف اشارہ کر رہے ہیں جن کی مساعی کے ثمرات دواوین سنت میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہوئی کہ عراق کے فقہائے کرامؒ کے اس عذر کو مبنی علی تاویل لمانا سمجھا گیا۔ (ع۔ح)

کا یہی نظریہ ہے۔ بزدوی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اسی کے قائل تھے چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اس بات کی دلیل کہ مذہب یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ خاص عام پر قاضی نہیں ہو سکتا بلکہ ممکن ہے عام خاص کو منسوخ کر دے جیسے حلال مویشیوں کے بول کے بارے میں عرینہ والوں کی حدیث[1]"

بزدوی اس اصل کو فروعاتِ مرویہ پر مبنی بتلانے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کو براہِ راست امام ابوحنیفہؒ کی طرف نسبت کرتے ہیں[2] اور ان سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ خاص عام کو ختم نہیں کر سکتا بلکہ عام خاص کو منسوخ کر سکتا ہے پس جب یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ خاص قطعی ہوتا ہے تو عام بھی قطعی ہوگا کیونکہ ایک قطعی دلیل کو دوسری قطعی نص ہی منسوخ کر سکتی ہے اور حدیث عرنیین جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خاص ہے اور اس کا ناسخ عام ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے "کہ قبیلہ عرینہ کے لوگ مدینہ آئے لیکن وہاں کی آب و ہوا انہیں راس نہ آئی اور ان کے چہرے زرد پڑ گئے، پیٹ پھول گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ زکوٰۃ کے اونٹوں میں جا کر ان کا دودھ اور بول پئیں۔ انہوں نے تعمیلِ ارشاد کر دی اور تندرست ہو گئے۔ پھر مرتد ہو گئے۔ آپؐ کے چرواہوں کو قتل کیا اور اونٹ ہانک کر لے گئے۔ آپؐ نے چند آدمیوں کو تعاقب کے لیے بھیجا۔ وہ پکڑے گئے۔ آپؐ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلائیاں پھیر دیں۔ اور شدید گرمی میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ میں نے ان میں سے بعض کو دیکھا کہ پیاس کی شدت کی وجہ سے اپنے منہ سے زمین کو کاٹ رہے تھے۔[3]"

فقہائے حنفیہ کا بیان ہے کہ یہ حدیث اس لیے خاص ہے کہ اس سے صرف اونٹوں کے بول کا مباح ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی ناسخ وہ حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں

---

[1] دیکھئے اصولِ بزدوی ص ۲۹۱ ج ۱ [2] شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تحقیق میں یہ نسبت بھی اپنی سابق کی طرح امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف صحیح نہیں۔ لا تصح بھا روایۃ عن ابی حنیفۃ وصاحبیہ (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۶۰ ج ۱)۔(ع ح)

[3] کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام للشیخ عبدالعزیز البخاری ص ۲۹۱ ج ۱

استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ[1] یعنی "بول سے پرہیز کیجئے کیونکہ عذابِ قبر زیادہ تر بول کی وجہ سے ہو گا" کیونکہ لفظ "البول" معرّف باللام ہے اور اونٹ اور دیگر مویشیوں کے بول کو شامل ہے[2] اگر عام خاص کے مساوی نہ ہوتا تو خاص کو منسوخ نہ کر سکتا اس لیے کہ یہ ضروری ہے کہ ناسخ دلالت اور ثبوت میں منسوخ کے مماثل ہو اور ظاہر ہے کہ دلالت اور ثبوت خاص میں پائے جاتے ہیں پس ضروری ہے کہ وہ عام میں بھی موجود ہوں۔

حدیث عُرنیین لیکن اس سے قبل کہ دونوں حدیثوں کے تعارض سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے ہم اس پر غور و فکر کریں اور دوسری حدیث پر عمل کرنے کو پہلی پر ترجیح دیں ہم "حدیث عرنیین" کے متعلق ایک ضروری بات کہنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ بخاری میں یہ حدیث مروی ہے۔ ابن الہمام اسے متفق علیہ بتاتے ہیں۔ ناقدین نے اس حدیث کے رجال اور سند پر بھی کوئی تنقید نہیں کی۔ لہٰذا اس کی سند پر کوئی طعن نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ حدیث ہذا کے متن میں ایک امر قابلِ ملاحظہ ہے جس کا ذکر علماء اصول نے کیا ہے یعنی اس میں ذکر ہے کہ آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلائیاں پھیر دیں انہیں یوں ہی چھوڑ دیا اور وہ پیاس کے مارے مر گئے بلکہ وہ شدتِ پیاس کی بنا پر زمین کو کاٹ رہے تھے۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ اگر چوری، قتل، بغاوت اور ارتداد کی بنا پر ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز بھی ہو تو اسلامی نقطۂ نظر سے انہیں مثلہ کرنے، اندھا کرنے اور اس حد تک پیاسا رکھنے کی کہ وہ زمین کو کاٹنے لگیں کوئی وجہ جواز نہیں پھر حدیث صحیح اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ[3] (جب تم قتل کرنے لگو تو اچھی طرح سے قتل کرو) کے بھی یہ منافی ہے۔ علاوہ ازیں یہ طریقہ عام اسلامی تعلیمات کے بھی خلاف ہے۔

---

[1] سنن دارقطنی ص ۴۷ و تلخیص ص ۴۰ (ج ۱) [2] مگر یہ الف و لام عہد خارجی ہے اور مراد انسانی بول ہے جس پر صحیح بخاری کی حدیث قوی قرینہ ہے جیسا کہ امام بخاریؒ نے فرمایا ہے (باب ما جاء فی غسل البول) اور اسی کے مطابق امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام محمد بن الحسنؒ وغیرہ اکابر ائمہ کا مسلک بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۲۶۸ ج ۱) وعینی ص ۹۱۰ ج ۲ (ع-ح) [3] صحیح مسلم وغیرہ لیکن یہ حدیث عام ذبیحہ کے بارے میں ہے۔ ہنگامی حالات کا حکم الگ ہوتا ہے (ع-ح)

اسی طرح حدیث ایاکم والمثلۃ ولو بالکلب[1] (کتے تک کا مثلہ کرنے سے بھی احتراز کرو) کے بھی منافی ہے۔

علماء نے مثلہ والی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ عرنیین کا واقعہ مثلہ کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔ جہاں تک انہیں پیاسا رکھنے کا تعلق ہے علماء کا قول ہے کہ نہ آپ نے حکم دیا نہ منع کیا فتح الباری میں ہے۔

"قاضی عیاض رح کی رائے میں یہاں بڑا اشکال عرنیین کو پانی نہ پلانا ہے کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر ایک واجب القتل انسان پانی طلب کرے تو اسے دینا چاہیئے۔ قاضی عیاض اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہ آپ کے حکم سے پانی روکا گیا اور نہ آپ نے پانی دینے سے منع کیا تھا لیکن قاضی عیاض کی یہ بات سخت کمزور ہے۔ کیونکہ آپ کو اس کی اطلاع ہو چکی تھی اور آپ کا سکوت ثبوت کے حکم کے مترادف ہے[2]۔"

اور واقعی قاضی عیاض کا جواب درست نہیں۔ میرے نزدیک یہ نقد و جرح صحیح ہے اور موجب ضعفِ حدیث ہے۔ اگرچہ یہ روایت صحاح ستہ میں مذکور ہے مگر اس کے ذکر پر محدثین کے اتفاق کے باوجود اس کی حیثیت خبرِ واحد سے زیادہ نہیں اور جب خبرِ واحد اسلام کے ان ثابت شدہ اصولوں سے ٹکراتی ہو جو متعدد طرق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہوں اور قرآن حکیم بھی ان اصولوں کا مؤید ہو تو وہ روایت قابلِ قبول نہ ہوگی اور تصور کیا جائے گا کہ اس حدیث کی نسبت آپ کی

---

[1] متداول کتب حدیث میں یہ روایت کہیں موجود نہیں (ع۔ح)

[2] صاحب فتح الباری (ص ۷۰، جلد ۱) نے قاضی عیاض کا جواب پسند نہیں کیا اور اس کی تضعیف و تزییف کرنے کے بعد علامہ نووی رح اور علامہ خطابی رح کے حل اشکال اختیاراً نقل کئے ہیں۔ پھر خود بھی جواب دیا ہے جس کے بعد اشکال کوئی نہیں باقی رہ جاتا لہذا تضعیف حدیث کی قطعاً ضرورت نہ رہی۔ مزید وضاحت اگلے حاشیہ میں آرہی ہے (ع۔ح)

جانب درست نہیں ¹

مذکورہ بالا احادیث پر اظہارِ خیال کا یہ موقع نہ تھا۔ ترتیب کا تقاضا تھا کہ یہ تبصرہ بعد

¹ ذہن کو مشکلانہ اپچ سے خالی کرکے اس سارے فاجعہ حادثے اور ان مرتدین کی سزا کے پس منظر پر غور کرلیا جائے تو جناب مصنف کی حدیث صحیح کی تضعیف میں یہ تقریر بالکل لاطائل معلوم ہوگی اور اگر یہ طریق نقد تھوڑی دیر کے لیے مان بھی لیا جائے ___ حالانکہ یہ اصولِ نقد سے قطعی غلط اور کلامی دور کی ایجاد ___ تو بھی نقد و جرح میں غیر مؤثر ہے ___ !

ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت درجے کی شفقت اور دوسری طرف ان ظالموں کی انتہائی سرکشی اور شقاوت کہ نہ صرف ایسے احسن سلوک کی موجودگی میں مرتد ہوگئے اور مال و سامان لوٹ لے گئے ، بلکہ نگران کنندگان صحابہؓ کو نہایت بے دردی سے قتل کر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ سب ہی صحابہؓ کو اشتعال آجانا قدرتی چیز تھی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا کتنا قلق تھا ؟ اس کا ہلکا سا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اس پیکرِ رافت و رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک پر بلا اختیار بددعا کے یہ الفاظ جاری ہوگئے اللھم عطش من عطش آل محمد (سنن نسائی ص ۱۹۰ ج ۲) یعنی الٰہی جنہوں نے محمد کے لوگوں کو شدید پیاس سے دوچار کیا ان کو پیاسا مار ، کون کہہ سکتا ہے کہ آپ کی اس دعا کو ان ظالموں کے پیاسا مارنے میں دخل نہیں تھا۔ ایسے بدترین ظلم کیشوں پر کسی قسم کا رحم کھانے کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے ؟ جس کی تائید میں قرآن کا کوئی حکم یا عام اسلامی اخلاق کی کوئی تعلیم مل سکتی ہو ؟ درحقیقت یہ جو کچھ کیا گیا بطور سزا کے ارتداد و بغاوت اور قصاص کیا گیا اور فقہ اسلامی میں پورا تحقیقی و تفتیشی احتیاط ملحوظ رکھنے کے بعد مسئلہ کی نوعیت اب بھی یہی ہے جس کے لیے کم از کم فتح الباری (ص ۷۰ ج ۱) عمدۃ القاری (۱۲۹ ج ۲) تعلیق سندھی علی النسائی (التعلیقات السلفیہ ص ۵ جلد ۲) اور فیض الباری (ص ۳۴۹ جلد ۱) از مولانا محمد انور شاہ دیوبندیؒ دیکھی جا سکتی ہیں۔

اس تحقیق کی رو سے قبیلہ عرینہ کے قصہ والی یہ حدیث نہ قرآن کریم کی کسی تعلیم کے خلاف ہے نہ مبادی اسلام سے متصادم ، لہٰذا محدثین بلکہ فقہاء کے بھی فیصلہ کے مطابق اس حدیث کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہر حیثیت سے صحیح ہے۔ وللہ الحمد۔

(محمد عطاء اللہ حنیف)

میں کیا جاتا۔ حدیث کا جو معنی بھی ہو بہر کیف منسوخ ٹھہرے گی۔ اگر سند کے اعتبار سے اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ اپنے تمام مندرجات کے اعتبار سے منسوخ ہو گی۔ یہ نہیں کہ صرف اونٹ کے بول کی حلت ہی منسوخ ہے کیونکہ اسلام ایسی ابدی و دوامی شریعت میں حدیث ہذا کے مشتملات اس قابل ہیں کہ انھیں اخذ کیا جائے [1]

مسئلہ عشر فخر الاسلام کہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک اور فرع مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام و خاص دونوں قطعی الدلالۃ ہوتے ہیں اور عام خاص کا ناسخ ہو سکتا ہے۔

یہ فرع غلہ کے عشر کے متعلق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ [2] یعنی (پانچ وسق سے کم غلہ میں عشر نہیں ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلہ اگر پانچ وسق [3] سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔

دوسری حدیث میں وارد ہے۔

وفیما سقتہ السماء ففیہ العشر [4] (جس کو بارش کا پانی سیراب کرتا ہو اس میں عشر ہے)

یہ ایک عام حکم ہے اور پہلی حدیث کا ناسخ ہے لہٰذا زمین کی پیداوار قلیل ہو یا کثیر اس سے عشر دینا ہو گا [5]

بعض فقہاء کے نزدیک (قوت دلالت میں) مماثل ہونے کے علاوہ ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی ناسخ کے متاخر ثابت ہونے پر اثبات نسخ کا انحصار ہو گا

---

[1] اس بات کو باور کرتے ہوئے سو دفعہ سوچنا ہو گا کہ آج تک کے محققین اہل سنت کے متفقہ فیصلہ کے یہ انکشاف خلاف ہے! (ع۔ح) [2] صحیح بخاری بروایت حضرت ابو سعید خدریؓ (ع۔ح) [3] تقریباً اٹھارہ میں من (ع۔ح) [4] صحیح بخاری بروایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ (ع۔ح) [5] دونوں حدیثوں کا مقصود بیان الگ الگ ہے آخر الذکر کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کس قسم کی زرعی پیداوار میں زکوٰۃ ہے۔ اول الذکر کی غرض یہ کہ کتنی مقدار میں وجوب زکوٰۃ ہوتا ہے اس لیے تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تعارض کے بغیر نسخ کیسا! نا نیا یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ دونوں کا قول حدیث ابو سعیدؓ کے موافق ہے۔ امام محمدؒ نے تو خود موطا میں صراحت کر دی ہے۔ دیکھو ص ۱۷۳ (ع۔ح)

مگر حدیث عرنیین اور حدیث صدقہ دونوں سے ناسخ کا متاخر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

کشف الاسرار کے مصنف اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عام خاص کی طرح حکم کو واجب کر دیتا ہے۔ جب عام اور خاص دونوں اس طرح پر وارد ہوں کہ دونوں کی تاریخ معلوم ہو سکتی ہو تو متاخر ناسخ کہلائے گا بشرطیکہ وہ عام ہو اور اگر وہ خاص ہو تو اسے مخصص کہیں گے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا "زید کو ایک درہم دے دو" پھر کہا "کسی کو کچھ نہ دو" یہاں حکم ثانی اول کا ناسخ ہوگا۔ اور اگر کہا "کسی کو کچھ نہ دو" پھر کہا "زید کو ایک درہم دے دو" اندریں صورت ثانی اول کا مخصص ہوگا۔ لیکن اگر تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو عام کو بنا بر احتیاط آخر تصور کر لیا جاتا ہے مسئلہ زیر بحث اسی قبیل سے ہے۔"

بعض یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے مسئلہ مذکور سابقہ میں خاص کے بجائے حدیث عام پر عمل کیا ہے کیونکہ آپ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ وہ حکم عام جسے بالاتفاق قبول کر لیا گیا ہو اس خاص سے اولیٰ ہے جس کے قبول کرنے میں اختلاف ہو۔ کیونکہ عام و خاص جب قوت میں مساوی تھے تو متفق علیہ ہونے کی بنا پر عام کو ترجیح دی گئی۔[1]

فقہاء السنۃ اور فقہاء الرائے میں نقطۂ امتیاز

قرآن میں جو احکام عام ہیں اگر وہ مؤول نہ ہوں تو وہ قطعی الدلالۃ سمجھے جائیں گے اور یہ دو اعتبار سے قطعی ہوں گے۔ دلالت کے اعتبار سے اور ثبوت کے اعتبار سے۔ اس بنا پر اخبار آحاد (اگر خاص بھی ہوں تو بھی) ان کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکیں گی کیونکہ احکام قرآن اگرچہ عام ہوں پھر بھی اپنے ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہیں اور اخبار آحاد ان کے مقابلہ میں گو خاص ہوں مگر دلالت کے اعتبار سے ظنی ہیں اور ظاہر ہے کہ ظنی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتا۔[2]

---

[1] ایسے جوابات کو جو اصول مخرجہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کے دیئے جاتے ہیں شاہ ولی اللہ صاحب کو خود تخرّج کے تحت کہنا پڑا (حجۃ اللہ ص ۱۶۰ ج ۱ والانصاف ص ۸۴) (ع۔ ح) [2] اہل علم و تحقیق کی ایک خاص جماعت — جن میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ بھی ہیں — عام کی دلالت کو "ظنی" مانتے ہیں۔ اس بنا پر عام اور حدیث صحیح ایک سطح پر آگئے! (ع۔ ح)

فقہاء الرائے اور فقہاء السنہ کے مابین یہی نقطۂ اختلاف ہے کہ فقہاء الرائے عمومات قرآن کو ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں اور احادیث آحاد سے ان کی تخصیص نہیں کرتے۔ اور فقہاء السنہ جیسا کہ امام شافعیؒ اپنے الرسالۃ اور کتاب الام میں ذکر کرتے ہیں۔ اخبار آحاد کو قرآن کی مبین قرار دیتے ہیں اور ایسی احادیث سے قرآن کے عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی توضیح جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اخبار آحاد کو قرآن کے مقابلہ میں بے کار نہیں سمجھتے بلکہ

حنفیہ کے علمائے اصول نے فقہاء الرائے کے مسلک کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ دیکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہؓ کو جمع کر کے کہا تھا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیں۔[۲] اسی طرح حضرت عمرؓ نے مبتوتہ (مطلقہ ثلاثہ) عورت کے بارے میں فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں۔ اور کہا تھا کہ ہم خدا کی کتاب کو ایک عورت کے کہنے پر ترک نہیں کر سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ وہ ٹھیک کہتی ہے یا غلط۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ نے یہ حدیث "کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے" رد کر دی تھی اور یہ آیت تلاوت کی تھی۔[۳] لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ (کوئی جان دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی) چنانچہ

---

[۱] شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نزدیک یہ قاعدہ کہ "عام قطعی ہوتا ہے" فقہاء حنفیہ کا تخریج کردہ ہے۔ اور ایسے قاعدے اگر حدیث صحیح کے معارض نظر آئیں تو ان کا فیصلہ یہ ہے لا ینبغی ان یرد حدیثا او اثرا تطابق علیہ القوم لقاعدۃ استخرجھا ھو او اصحابہ فان رعایۃ الحدیث اوجب من رعایۃ تلک القائلۃ المخرجۃ (حجۃ اللہ ص ۱۵۶–۱۵۷ ج ۱) یعنی "کسی تخریجی قاعدے کی بنا پر حدیث کو رد نہیں کرنا چاہیئے" (ع-ح)

[۲] حدیث کی کتابیں اس اثر کے وجود سے خالی ہیں۔ نیز دیکھئے حاشیہ حیات امام احمد بن حنبل (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور) ۲۰۲ (ع-ح)

[۳] دعوے اور دلیل میں تقریب تام نہیں۔ حضرت عمرؓ یا حضرت عائشہؓ نے حدیث سے عموم قرآن کی تخصیص سے انکار نہیں کیا بلکہ دونوں کا توقف راوی کے ضبط روایت میں شک کی وجہ سے تھا جیسا کہ ابن حزمؒ نے الاحکام (ص ۱۲۹ جلد ۲) آمدی نے الاحکام (ص ۷۰، ۴ جلد ۲) اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ (ص ۱۴۳ ج ۱) اور علامہ شوکانیؒ نے ارشاد الفحول (ص ۱۴۸) میں لکھا ہے نیز اس بارے میں حیات امام احمد بن حنبل (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور) ص ۲۰۳ کا حاشیہ بھی قابل مراجعت ہے (ع-ح)

ابوبکر جصاص نے یہ تفصیلات ذکر کی ہیں[1]

اس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے الرائے کا مسلک عمومات قرآن کے عموم کو باقی رکھنا اور اخبار آحاد سے ان کی تخصیص نہ کرنا ہے۔

فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔ بلاشبہ فقہائے الرائے کا طریق قرین صواب معلوم ہوتا ہے جب کہ نصوص قرآنیہ محکم ہوں اور تاویل و تفسیر کو قبول نہ کرتے ہوں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب قاعدہ کے ساتھ تمسک ہے جو یہ ہے کہ جب دو نصوص متعارض ہوں اور متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں میں سے متفق پر عمل کیا جانا چاہیئے[2]

قطعیتِ عام کا مطلب حنفیہ کے نزدیک حنفیہ عام کے لیے جس قسم کی قطعیت ثابت کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تخصیص کا احتمال بالکل نہیں۔ کیونکہ جب تک تخصیص کا امکان باقی ہو اور اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو اس کا احتمال بہرحال موجود رہے گا۔ لیکن چونکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں اس لیے ہم اس بنیاد پر عمل کرتے ہیں کہ یہ دلالت قطعی ہے جب تک کہ تخصیص کی دلیل قائم نہ ہو جائے جیسا کہ استخدام و دلالت کلام میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ان معانی پر ان کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ مگر مجاز کا احتمال تاہم باقی رہتا ہے چونکہ یہ احتمال کسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا لہذا سے قابلِ التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ کہنا درست نہیں کہ الفاظ کی دلالت اپنے اصلی معانی پر اس لیے ظنی ہے کہ مجاز کا احتمال باقی ہے۔ اگر ایسا ہو تو کوئی لفظ ٹھیک معنی ادا کرنے کے قابل نہ ہوتا جو سامع کے لیے اطمینان بخش ہو سکے۔

استدلال بالعموم میں اختلاف اور اس کی تنقیح حکمِ عام کی دلالت کو مذکورہ معنی کی رُو سے قطعی قرار دینے میں حنفیہ کا مسلک عام کو

---

[1] کشف الاسرار ص ۲۹۳ ج ۱ (مصنف) علامہ آمدی نے ایسی باتوں کے معقول جواب دیدئے۔ دیکھئے الاحکام ص ۲۰۳ - ۲۰۴ ج ۲ (ع - ح) [2] لیکن اکثر محقق علماء حتیٰ کہ بعض حنفیہ کے نزدیک بھی فقہائے حدیث کا طریق درست ہے۔ دیکھئے ارشاد الفحول ص ۱۴۷ - ۱۴۸ وغیرہ (ع - ح)

سب سے زیادہ قوتِ دلالت بخشتا ہے۔ کیونکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظنی دلائل بھی عموم کے مخصص ہو سکتے ہیں۔ لیکن بعض فقہاء کو ہم دیکھتے ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ عام اس وقت اپنے عموم پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ اس دلالت کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ فقہاء کے اس میں دو گروہ ہیں۔

۱۔ پہلے گروہ کے نزدیک جب تک عموم کی دلیل موجود نہ ہو عام کے کم از کم مدلول کو اخذ کر لینا چاہیئے۔

۲۔ فقہاء کی دوسری جماعت کی رائے میں عام مشترک کی طرح ہوتا ہے اور قرائن کی مدد کے بغیر کوئی چیز اس سے سمجھی نہیں جا سکتی کیونکہ عام سے اس کے بعض افراد بھی مراد لیے جا سکتے ہیں اور سارے بھی۔ قرینہ ہی سے اس کی تعیین ہو سکتی ہے کہ دونوں میں سے کون سا احتمال درست ہے۔ مگر یہ دونوں نظریے کسی علمی اور لغوی اساس پر مبنی نہیں ہیں۔ کیونکہ "عام" عربی میں ہو یا دوسری زبانوں میں ایک ایسا لفظ ہوتا ہے جو متعدد اشیاء میں دلالت کرے۔ لہٰذا اس کا متبادر لغوی مفہوم ہی سمجھا جائے گا جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک بھی یہ نظریہ قابلِ ترجیح ہے کہ عام اپنے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں

> "یہ امر صرف عربی زبان سے مختص نہیں۔ بلکہ تمام زبانوں میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغ عموم کی ضرورت سے کوئی زبان بے نیاز نہیں۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ سب لوگ ضرورت کے باوجود اس سے غافل رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایک امر عام کی نافرمانی کرتا ہے ہدفِ اعتراض بنتا ہے اور اطاعت کرنے والے سے اعتراض ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کسی عام لفظ سے کسی چیز کو حلال سمجھ لیا جائے تو اسے درست سمجھا جاتا ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً جب آقا اپنے غلام سے کہے کہ جو شخص میرے گھر میں آئے اسے ایک درہم یا ایک چپاتی دے دو۔ اور غلام تعمیلِ حکم میں ہر آنے والے کو درہم

یا چپاتی دے دے تو آقا کو غلام پر اعتراض کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا اگر کسی داخل ہونے والے کے دینے پر آقا معترض ہو اور کہے کہ اسے تم نے کیوں دیا۔ اس کا قد تو چھوٹا ہے اور میں لمبے قد کے لوگوں کو دینا چاہتا تھا۔ یا کہے کہ یہ تو سیاہ ہے اور میری مراد سفید آدمیوں کو دینا تھا تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ نے مجھے طویل القامت یا سفید اشخاص کو دینے کا حکم ہی کب دیا تھا؟ بلکہ یہ کہا تھا کہ "ہر آنے والے کو دے دو" اور یہ شخص بھی ان میں داخل ہے۔ عقلمند لوگ جب ہر زبان میں یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کے اعتراض کو لغو قرار دیں گے اور غلام کے عذر کو درست مانیں گے۔ اور اگر غلام ایک کے سوا سب کو دے دے۔ آقا اسے ڈانٹنے لگے اور پوچھے کہ تم نے اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام کہے کہ یہ تو لمبے قد کا یا سفید فام ہے اور آپ کے الفاظ عام تھے۔ میں نے سمجھا کہ آپ کی مراد چھوٹے قد کے یا سیاہ فام اشخاص ہیں تو ایسا غلام سزا کا مستوجب ہوگا۔ پس یہ مطلب ہے اس عبارت کا کہ اطاعت کرنے والا موردِ اعتراض نہیں بن سکتا البتہ نافرمانی کرنے والا موردِ طعن ہوگا۔

حکمِ عام کی وجہ سے ثبوتِ حلت کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے میں نے اپنے لونڈی غلام آزاد کر دیئے اور یہ کہہ کر فوت ہو جائے تو اس بات کے سننے والے کے لیے جائز ہے کہ جس لونڈی یا غلام کا نکاح کرنا چاہے تو وارثوں کی اجازت کے بغیر ایسا کرے۔ اسی طرح جب کوئی شخص کہے کہ جو غلام میری ملک ہیں فلاں شخص ان کا مالک ہے تو یہ اس کا اقرار تصور کیا جائے گا۔ ۔۔۔ اس کا حکم نافذ کر دیا جائے گا بغرض تمام زبانوں میں ایسے عمومات پر احکام کو مبنی قرار دینا بکثرت موجود ہے[1]۔"

اسی طرح امام غزالیؒ نے بیان کیا ہے کہ لفظ عام کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔ اسے

---

[1] المستصفیٰ من علم الاصول ص ۱۰ ج ۲ (ت ۔ ح)

قرینہ اور سیاقِ کلام کی ضرورت نہیں جو عموم کی جانب کو راجح قرار دے[1] البتہ جب عام کا اطلاق

---

[1] کشف الاسرار میں اس بحث میں کہ "سلف صالح عموماتِ قرآنی سے استدلال کرتے تھے" لکھا ہے کہ "اصل بات یہ ہے کہ عموم سے احتجاج کرنا سلفِ صالح یعنی صحابہ، تابعین اور ائمۂ دین سے متوارث آیا ہے۔ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ اس حاملہ عورت کے بارے میں مختلف الخیال تھے جس کا خاوند فوت ہو جائے حضرت علیؓ فرماتے تھے اس کی عدت ابعد الاجلین ہے (یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن کی مدت میں جو زیادہ دور ہو) کیونکہ قرآن مجید میں ایک آیت تو وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (البقرۃ) ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ اور دوسری آیت میں واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن (الطلاق) اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔ تاریخ بھی معلوم نہیں تاکہ پچھلی آیت کو ناسخ قرار دے دیا جاتا پس ضروری ہے کہ احتیاطاً وہ ایسی مدت گزارے جو دونوں میں زیادہ دور ہو۔ عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت صرف وضع حمل ہے کیونکہ دوسری آیت پیچھے نازل ہوئی لہٰذا وہ اپنے عموم کی وجہ سے پہلی آیت کی ناسخ ہے۔

یہ بات تشریح کی محتاج ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت کی نسبت ایک لحاظ سے عام اور ایک اعتبار سے خاص ہے اولات الاحمال والی آیت اس اعتبار سے عام ہے کہ اس میں فوت شدہ خاوند والی عورت اگر حاملہ ہو تو شامل ہو سکتی ہے اور خاص اس لحاظ سے ہے کہ صرف حاملہ عورتوں کو شامل ہے۔ اسی طرح آیت والذین یتوفون اس اعتبار سے خاص ہے کہ یہ صرف اسی عورت کو شامل ہے جس کا خاوند مر چکا ہو اور عام یوں ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کی کوئی تمیز نہیں" پھر لکھتے ہیں:

"اور صحابہؓ میں عمومات سے استدلال، بلا اختلاف و نکیر رائج تھا۔ سب صحابہؓ نے آیت کریمہ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ الخ پر عمل کیا یعنی اس آیت سے انہوں نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی وراثت پر احتجاج کیا تھا۔ اس کے جواب میں حضرت ابوبکرؓ نے یہ حدیث نبوی سنائی نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة (یعنی ہم گروہ انبیاء کسی کو اپنا وارث نہیں بناتے ہمارا ترکہ صدقہ ہوتا ہے) (آیات الزانية والزاني (النور) السارق والسارقة (المائدہ) من قتل مظلوما (الاسراء) ذروا ما بقي من الربوا (البقرہ) لا تقتلوا الصيد وانتم حرم (المائدہ) (باقی برصفحہ ۴۴۵)

کرکے خاص مراد لیا جائے وہاں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے یعنی جب عام اصل استعمال کے اعتبار سے بہت سے آحاد پر مشتمل ہو مگر اسے چند ایک افراد سے مخصوص کر دیا جائے [۱]

عمومِ قرآن کی حدیث سے تخصیص اور امام شافعیؒ جب عام کی دلالت مذکورہ معنی کے مطابق قطعی ہے تو حنفیہ کے نزدیک اخبارِ آحاد قرآن کے حکمِ عام کی تخصیص نہیں کر سکتیں کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہونے کے ساتھ ساتھ قطعی الدلالۃ بھی ہے۔ اخبارِ آحاد اگرچہ قطعی الدلالۃ ہیں مگر وہ قطعی الثبوت نہیں بلکہ ظنی الثبوت ہیں لہٰذا نہ قرآن کی معارض ہو سکتی ہیں اور نہ اس کے احکام کے کسی حصہ کو بیکار کر سکتی ہیں۔

امام شافعیؒ اور آپ کے متبعین اس کے خلاف ہیں۔ وہ قرآن کے عام احکام کی تخصیص احادیث سے جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (النور) یعنی "زانی عورت اور مرد کو سو کوڑے لگاؤ" اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے اور شادی شدہ غیر شادی شدہ سب کو شامل ہے لیکن یہ غیر شادی شدہ سے مخصوص ہو چکی ہے اس کی مخصص حدیثِ رجم [۲] ہے۔ حالانکہ وہ خبرِ واحد ہے اور متواتر حدیث نہیں [۳]

حدیثِ نبوی اور فقہائے عراق حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ زیرِ بحث میں جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے فقہِ عراق و فقہِ حدیث یا یوں کہئے کہ فقہاء الرائے و فقہائے حدیث کے دو مختلف مکاتبِ خیال پائے جاتے ہیں۔ فریقِ اوّل یعنی فقہاء الرائے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۴۴) (احادیث) لا وصیۃ لوارث۔ ومن القی السلاح فھو امن۔ لا یرث القاتل۔ لا یقتل الد بولدہ علاوہ ازیں لاتعداد عمومات جو کتاب و سنت میں مذکور ہیں" (دیکھئے کشف الاسرار ج ۱ ص ۳۰) (از مصنف)

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [۱] آخری ٹکڑے کی وضاحت مصنف کی کتاب "الشافعی" ص ۱۹۸ میں ہے (ع۔ح) [۲] شادی شدہ زانی یا زانیہ کو سنگسار کرنے کے حکم کی صحیح حدیث (ع۔ح) [۳] حنفیہ کا دعوےٰ ہے کہ حدیثِ رجم خبرِ مشہور کے درجہ میں ہے اور خبرِ واحد نہیں ہے (مصنف) حضرت امام شافعیؒ نے اپنی تصانیف الرسالہ وغیرہ میں اس مسلک کو قوی اور پُرزور دلائل سے بیان کیا ہے۔ امام ابن القیمؒ نے بھی اعلام الموقعین میں اس پر مدلل بحث کی ہے (ع۔ح)

عموماتِ قرآن کو علی الاطلاق رہنے دیتے ہیں اور ان کی تخصیص اسی حدیث سے جائز سمجھتے ہیں جو سند کے اعتبار سے اسی کے درجہ کی ہو۔ یا مشہور حدیث ہو اور خواص و عوام میں اس کو سندِ قبول حاصل ہو چکی ہو۔ کسی شخص کو مجالِ انکار نہ رہی ہو۔

وہ دو وجہوں کی بنا پر احادیث سے تخصیص قرآن جائز نہیں سمجھتے۔

(۱) اہلِ عراق کے پاس صحیح احادیث کا ذخیرہ بہت کم تھا۔

(۲) بدعات کی گرم بازاری اور فرقہ بازی کی وجہ سے حدیثِ نبوی میں دروغ گوئی کا چرچا عام ہو چکا تھا۔ اس لیے عراقی فقہاء قبول احادیث میں احتیاط برتتے تھے کہ مبادا ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا پردازی کا ارتکاب ہو جائے۔

ہاں جب عام و خاص دونوں کا تعلق احادیث نبوی سے ہو تو اندریں صورت احنفیہ کے نزدیک بھی اعام ادلی بالعمل ہوگا۔ بشرطیکہ علماء کا اس پر اتفاق ہو اور اسے عام طور سے قبول کیا جا چکا ہو۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے۔ ایک مخرجہ قاعدہ کی رو سے امام ابوحنیفہؒ حدیث ما سقتہ السماء ففیہ العشر (بارانی زمین میں عشر دینا آتا ہے) کے عموم پر عمل کرتے ہیں اور اس کے بالمقابل دوسری حدیث لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ (پانچ وسق سے کم غلہ میں زکوٰۃ نہیں) کو قابلِ عمل قرار نہیں دیتے[1]

عام مخصوص منہ البعض

حنفیہ جس عام کو خاص کی طرح قطعی الدلالۃ اور خاص کا ناسخ تصور کرتے ہیں وہ ایسا عام ہوگا جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو۔ لیکن جو عام کسی دلیل خاص سے جو اس کے ساتھ مقترن ہو اور مستقل بالذات ہو مخصوص ہو جائے تو اس کی دلالت باقی ماندہ افراد میں ظنی ہو جاتی ہے۔

حنفی نقطۂ نظر سے تخصیص کی تعریف

لیکن اس مسئلہ اور اس کی ان جزئیات کی جن سے امام کی یہ رائے ماخوذ ہے۔ تفصیل اور اس کے اثبات کے لیے ذکر کردہ دلائل بیان کرنے سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حنفیہ کے یہاں

---

[1] جس سے خود ان کے دونوں معزز شاگردوں نے اختلاف کیا ہے جو پہلی حدیث کے عام کی دوسری سے تخصیص کرتے ہوئے نصاب کے قائل ہو گئے جیسا کہ اوپر ایک حاشیہ میں گزرا ہے (س ح)

تخصیص کا مفہوم کیا ہے کیونکہ حنفیہ اس کا جو مفہوم قرار دیتے ہیں اس میں دوسرے علماءِ اصول کے وہ مخالف ہیں۔

حنفیہ کے یہاں صرف خاص دلیل کا عام دلیل سے اجتماع، عام کی تخصیص کا موجب نہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ بلکہ خاص اسی صورت میں عام کا مخصص ہوگا جب کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور خاص مستقل حیثیت کا حامل ہو۔ اگر خاص عام سے متاخر ہو یا بالعکس تو متاخر متقدم کا ناسخ ہوگا لیکن اس کے عموم کا مخصص نہ ہوگا۔

اسی لیے حنفیہ تخصیص کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ھو قصر العام علی بعض افرادہ بدلیل مستقل مقترن (تخصیص کا مطلب عام کو ایک مستقل اور مقترن دلیل کی بنا پر اس کے بعض افراد میں محدود کرنا ہے)

کشف الاسرار کے مصنف اس تعریف کی قیود کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"لفظ مستقل کی قید سے صفت اور استثناء کو خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ تخصیص میں معارضہ کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے مگر ان دونوں میں یہ مفہوم موجود نہیں۔ بلکہ استثناء کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ مستثنیٰ صدرِ کلام میں داخل نہیں۔ مقترن کی قید سے ناسخ کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ دلیل تخصیص جب متاخر ہو تو اسے نسخ کہیں گے نہ کہ تخصیص۔"

اس کلام سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ دلیلِ خاص، عام کی مخصص ہوتی ہے مگر ایسی دلیل کے لیے ضروری ہے کہ عام کے ساتھ مقرون ہو اور دونوں ایک ہی زمانہ میں پائی جائیں۔ اگر دلیلِ خاص متاخر ہو تو وہ مخصص نہیں بلکہ عام کی ناسخ ہو گی۔ کیونکہ اس وقت تعارض دو ایسی دلیلوں کے مابین ہوگا جن میں سے ایک کے عموم پر عرصہ قلیل یا کثیر تک عمل کیا جاتا رہا ہے۔ پھر متاخر دلیل نے آکر اس کے عمل کو بعض آحاد میں بے کار کر دیا۔

۲۔ دوسری یہ کہ تخصیص ایسے دو نصوص کے تعارض پر مبنی ہے جو زمانہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کی مقارن ہوں اور ان کے مابین جمع و تطبیق کسی طرح ممکن نہیں بجز اس کے کہ خاص کو عام کا مخصص قرار دیا جائے۔ پس صفت اور استثناء کی قسم کے قیود لفظیہ مخصص

نہیں تصور کئے جا سکتے کیونکہ ان میں تعارض نہیں پایا جاتا۔ صفت اور استثناء، کلام کے اجزاء مکملہ ہیں اور ان کی ابتداء و انتہاء میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔

تخصیص کی مثال لوگوں کی عام رائج گفتگو میں یہ ہے۔

ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے "کسی کو مت دو" اور "زید کو دو"۔

ایک شخص کے کلام کا جزء ثانی پہلے جزء کا مخصص ہے اور جزء ثانی ایک مستقل کلام ہے۔ اور جزء اول سے ملا ہوا ہے۔

نسخ و تخصیص میں فرق تخصیص سے یہ معنی نہیں کہ عام کے بعض افراد کو جو اس کے عموم میں داخل ہوتے ہیں حکم سے نکال دیا جائے بلکہ تخصیص کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ شارع شروع ہی سے خصوص کو چاہتے تھے اور لفظ عام جن آحاد کو مشتمل نہیں وہ آغاز کار ہی سے اس میں داخل نہیں ہوئے۔

امام غزالیؒ المستصفیٰ میں اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دلائل کو مخصص کہنا مجاز کے قبیل سے ہے۔ دلیل سے متکلم کے ارادے کا پتہ چلتا ہے کہ اس نے عموم کے لیے وضع کردہ لفظ سے ایک خاص معنی مراد لیا ہے محققین کی رائے میں تخصیص کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی لفظ عام معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ وہ اس عموم سے نکل کر خصوص کی طرف منتقل ہو۔ تخصیص دراصل اس قرینہ کی مانند ہے جو کسی لفظ کے حقیقی معنی سے مجازی معنی کی طرف منتقل ہونے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے۔"

اس بیان سے نسخ اور تخصیص کا بنیادی فرق سمجھ میں آتا ہے کیونکہ نسخ سے ثابت شدہ احکام تبدیل ہو جاتے ہیں۔ جب عام منسوخ ہو جائے یا اس کا کچھ حصہ منسوخ قرار پائے تو وہ احکام جو اس کے بعض افراد کے لیے ثابت تھے وہ تبدیل ہو گئے۔ تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخصوص عام کے اصل اور لغوی مفہوم میں شروع ہی سے شریک نہ تھا۔

عام مخصوص منہ البعض بحث کی بعض تفصیلات حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد ہم وہ قاعدہ ذکر کرنا چاہتے

ہیں جس کو فقہائے حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے منقول فروعات سے مستنبط کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "عام کو جب مخصوص کر دیا جائے تو تخصیص کے بعد باقی رہنے والے آحاد میں عام کی دلالت ظنی ہوگی" یہی وجہ ہے کہ ان باقی ماندہ آحاد کی تخصیص خبر واحد سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وہ عام جس کی تخصیص کی جارہی ہے قرآن کریم ہی میں سے کیوں نہ ہو بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص ممکن ہے۔ چونکہ اخبار آحاد اور قیاس سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے لہذا یہ دونوں صرف اپنے جیسے ظنی کی تخصیص کر سکتے ہیں۔

یہ قاعدہ حنفیہ نے چند فروعات سے اخذ کیا ہے۔ صاحب کشف الاسرار اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہ قاعدہ کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ ہو سکتا ہے۔ اس کے مذہب حنفی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط[1] سے استدلال کیا ہے کہ بیع شرط کی وجہ سے فاسد ٹھہرتی ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے اور یہ عام مخصوص البعض ہے کیونکہ شرطِ خیار اس سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہے۔

اسی طرح پڑوس کی بنا پر شفعہ کا استحقاق حدیث الجار احق بسقبہ[2] (پڑوسی قرب کی وجہ سے زیادہ حق رکھتا ہے) سے ثابت کیا ہے۔

اور یہ ایسا عام ہے جس میں خصوص داخل ہو گیا ہے کیونکہ شریک کی موجودگی میں پڑوسی زیادہ استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام محمدؒ نے اراضی پر قابض ہونے سے پہلے ان کی بیع کے منع ہونے پر حدیث نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالم یقبض[3] یعنی "آپ نے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پیشتر اس کی بیع سے منع فرمایا ہے" لیکن مہر کی فروختگی قبضہ سے پیشتر اس سے مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح میراث کی بیع قبل القبض اور بدلِ صلح کی بیع اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

---

[1] تخریج وتحقیق نصب الرایہ ص ۱۷-۱۸ ج ۴ میں دیکھو (ع - ح) [2] ایضاً ص ۱۷۴ (ع - ح)
[3] نصب الرایہ ص ۳۲ ج ۴ (ع - ح)

امام ابوحنیفہؒ نے اس عام کو قیاس سے مخصوص قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام مخصوص البعض عمل کے لیے حجت تو ہے مگر دلیل قطعی نہیں کیونکہ قیاس بذات خود دلیل قطعی نہیں تو وہ ایک قطعی حجت کا معارض کیونکر ہو سکتا ہے شمس الائمہؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔[1]

شمس الائمہ نے مندرجہ بالا طریق سے اس "اصل" کا استخراج کیا ہے۔ وہ "اصل" یہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا کہ عام مخصوص منہ البعض کی دلالت باقی ماندہ افراد میں ظنی ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عام مخصوص البعض کی مزید تخصیص صرف احادیث آحاد سے ہی نہیں بلکہ قیاس سے بھی کرتے ہیں جو درجہ میں خبر واحد سے فروتر ہے جس کی شمس الائمہ وغیرہ نے تو کوئی مثال ذکر نہیں کی لیکن شاید حدیثِ ربا حلتِ بیع والی آیت سے مل کر اس کی مثال بن سکتی ہے چنانچہ آیت کریمہ احل اللہ البیع وحرم الربا (البقرہ ۲۷) یعنی "اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا" میں ہر بیع حلال نہیں ہوگی بلکہ وہی جو ربا سے خالی ہو۔ گویا حدیث ربا سے آیت مخصوص ہو گئی۔ اس معنی کی تقویت و تخصیص حضرت ابوسعید خدریؓ[2] کی حدیث سے ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا: الذهب بالذهب مثلا بمثل یدا بید الحدیث "سونے کے عوض میں سونا برابر اور نقد بہ نقد اور زیادتی سود ہے نمک کے عوض میں نمک برابر برابر، نقد بہ نقد اور اس میں اضافہ سود ہے۔ جَو کے بدلے جَو برابر برابر اور نقد بہ نقد اور زیادتی سود ہے۔ کھجور کے بدلے کھجور برابر برابر اور نقد بہ نقد اور اس پر اضافہ سود ہے۔"

یہ مشہور حدیث ہے جسے عام طور سے سندِ قبولیت حاصل ہو چکی ہے۔ امت کا تعامل بھی اسی پر ہے یہ قرآن کی مخصص بھی ہو سکتی ہے۔

علماء نے حدیث ہذا کو عام طور سے قبول کیا۔ اس سے علل کا استخراج کیا، غیر منصوص

---

[1] کشف الاسرار ص ۳۰۸ ج ۱ (مصنف)

[2] نصب الرایہ ص ۳۶ ج ۴ لیکن لفظ مختلف ہیں (ر۔ ح)

اشیاء کو اس حدیث میں ذکر کردہ اشیاء پر قیاس کیا ہے۔

مندرجہ بالا بیان کے مطابق حلتِ بیع والی آیت کی دو تخصیصیں کر دی گئیں۔

۱۔ اوّل یہ کہ حدیث میں جن اشیاء کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں ربا کو حرام قرار دیا۔

۲۔ اس حدیث میں ذکر کردہ اشیاء کے نظائر و امثال کو علماء کے حسبِ اختلاف ان پر قیاس کیا گیا ہے۔

فقہ میں عام مخصوص البعض کی حیثیت بہرکیف بات یہاں پہنچ کر ختم ہوتی ہے کہ عام مخصوص البعض بعد از تخصیص حجت ہونے کے اعتبار سے اخبارِ آحاد سے بھی کم درجہ کا رہ جاتا ہے کیونکہ اخبارِ آحاد استدلال کے وقت قیاس پر مقدم ہوتی ہیں اور قیاس ان کا معارض نہیں ہو سکتا۔ بخلاف اس کے قیاس، عام مخصوص البعض کا معارض ہو کر اس کے بعض افراد کو اس کے عمومِ لفظ سے خارج کر سکتا ہے۔ حنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نصِ خاص کسی علت کی حامل ضرور ہوتی ہے۔ خواہ وہ علت استنباطی ہی کیوں نہ ہو، تاہم استنباط کے بعد اسے علتِ ظاہرہ قرار دے کر اس کی علت عام کے ان آحاد میں سرایت کر جاتی ہے جو غیر منصوص ہوتے ہیں۔ پھر پتہ نہیں چل سکتا کہ یہ علت عام کے کن افراد کو اپنے سے خارج کر

ظاہریہ جو غیر منصوص العلت قیاس کو تسلیم نہیں کرتے وہ ربا کی حرمت صرف ذکر کردہ امور تک محدود مانتے ہیں۔ عام علماء ان کے نظائر و امثال کو بھی ان پر قیاس کرتے ہیں۔ تعیینِ علت میں علماء مختلف البیان ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہؒ کے نزدیک علت، اتحادِ جنس اور کیل و وزن ہے، اگر دونوں علتیں یعنی جنس اور کیل و وزن موجود ہوں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ اگر ایک علت مفقود ہو تو اسے ناقص تصور کیا جائے گا۔ اس صورت میں زیادت جائز ہو گی مگر ادھار حرام۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کو پہلے سے لیا جائے اور اس کا بدل بعد میں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں حرمتِ زیادت کی علت اتحادِ جنس اور سونے چاندی میں ثمن بنتا ہے۔ سونے چاندی کے علاوہ دوسری اشیاء میں حرمتِ زیادت کی علت، اتحادِ جنس اور خوردنی اشیاء میں ۔۔ ہوتا ہے جو حرمتِ تاخیر کی علت ثمنیت یا خوردنی اشیاء میں سے ہونا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اختلافِ جنس۔ محققین مذہب مالکیہ بھی شوافع کے ہمنوا ہیں۔ البتہ انھوں نے خوردنی اشیاء میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزی کے قابل بھی ہوں (از مصنف) اس دقیق بحث کی تفصیل فقہ یا حدیث کی بڑی کتابوں میں مل سکتی ہے (ع ۔ ح)

رہی ہے۔ لہٰذا وہاں شبہ پڑ جاتا ہے کہ کیا عام اپنے اصل کے اعتبار سے بھی دلالت کے قابل ہے یا نہیں؟ لہٰذا اندریں صورت قیاس عام مخصوص البعض کا معارض ہو سکتا ہے۔ بلکہ عند الاستدلال وہ مقدم ہوگا صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔

"تخصیص کا ارادہ نص کی علت سے ثابت ہوتا ہے۔ نص ظاہر ہوتی ہے اور علت جو نص کے وصف کی حیثیت رکھتی ہے وہ بھی ظاہر ہوتی ہے پس خصوص میں مخفی و مستور ارادہ ایک ظاہری دلیل سے ثابت ہو جاتا ہے مگر اس میں جہالت باقی رہتی ہے اور اس کی وضاحت نہیں ہو پاتی۔ چونکہ تخصیص کے ارادے کا احتمال موجب شبہ ہوتا ہے لہٰذا ایسی دلیل علم یقینی کی موجب تو نہیں ہو سکتی البتہ قابل عمل ضرور رہتی ہے۔ مگر خبر واحد بیان کردہ عام مخصوص البعض سے فائق ہوتی ہے کیونکہ حدیث اپنے اصل کے اعتبار سے ثابت ہے۔ صرف اس کے طریق میں شبہ ہے اور ظاہر ہے کہ طریق کے مشتبہ ہونے سے اصل کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مگر عام مخصوص البعض کے اصل ہی میں شبہ ہے کہ وہ اس کو شامل ہی نہیں۔ لہٰذا وہ قیاس کی طرح ہے کیونکہ قیاس مشتبہ الاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں موجب نہ ہونے کا احتمال باقی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ نص خاص معلول ہوتی ہے لہٰذا باقی ماندہ افراد کی جانب اس علت کے متعدی ہونے کا احتمال موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال عمل کو ساقط نہیں کر سکتا گو یقین کو ضرور زائل کر دیتا ہے[1]۔"

ہمارے اس بیان کے مطابق خلاصہ کلام یہ ہوگا کہ صیغہ خاص اکیلا ثابت نہیں ہوتا بلکہ علت سمیت اور جس میں وہ موجود ہو سب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یہ ایک مبہم و مجہول بات ہے جس کا اثبات ایک دلیل ظاہر پر مبنی ہے۔ جب سرے سے اصل دلیل ہی مشتبہ ہو گئی تو یقین جاتا رہا اگرچہ اسے قابل عمل تصور کیا جائے گا لہٰذا جب اصل دلیل میں شبہ رونما ہو گیا تو وہ قیاس جیسی ہو گئی۔ کیونکہ قیاس میں جو کمزوری پائی جاتی ہے وہ اسی شبہ پر مبنی ہوتی ہے کہ اس کی جانبین علت حکم میں متحد نہیں ہیں۔

---

[1] کشف الاسرار ص ۳۱۲ ج ۱

یہ ہیں حنفیہ کے دلائل جو اس قاعدہ کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے ذکر کئے ہیں کہ جب عام کی تخصیص کر دی جائے تو وہ ظنی ہو جاتا ہے اور اس کی مطابقت حدیث ربا مع آیت حلّت بیع سے ظاہر ہے۔ کیونکہ حدیث ربا اس آیت کے حکم سے صرف انہی اشیاء کو خارج نہیں کرتی جن کا ذکر اس حدیث میں موجود ہے بلکہ قیاس کرنے والے فقہاء نے آیت کے عموم سے ان تمام اشیاء کو خارج کر دیا ہے جن میں ان کی استنباط کردہ علّت موجود ہے۔ حنفیہ نے ناپ تول والی چیزوں میں اتحادِ مقدار اور اتحادِ جنس والی تمام اشیاء کو حلّتِ بیع کے حکم سے خارج کر دیا ہے۔

مالکیہ نے مطعومات اور ان اشیاء کو جن میں اتحادِ جنس پایا جا سکے اور ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں اس آیت کے حکم سے نکال دیا۔

شافعیہ مالکیہ کے ہمنوا ہیں مگر ذخیرہ اندوزی کی شرط کو معتبر نہیں سمجھتے۔

علّت کی بنا پر جن اشیاء کو خارج قرار دیا جاتا ہے اس کی تعیین نہیں کی جا سکتی اور وہ ایک مبہم و مجہول اندازہ ہے پس اس سے اصل دلیل مشتبہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اس کا یقین باقی نہیں رہتا۔

اصولِ بالا پر تبصرۂ ناقدانہ اور اس کی ضرورت

اب ہم ذکر کردہ قاعدہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب حنفیہ کے یہاں عام تخصیص کرنے سے قبل قطعی الدلالۃ ہوتا ہے تو عام میں سے اسی چیز کو خارج قرار دیا جائے جو نص خاص میں مذکور ہو اور ان کو خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں جن میں خاص والی علّت موجود ہو کیونکہ یہ قیاس ہے اور قیاس نص کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔ لہٰذا بنا بریں قیاس عام کو مشتبہ قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی خاص والی علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا مناسب ہے جب کہ اپنے اصل کے اعتبار سے عام قطعی الدلالۃ ہے پس اس قیاس سے نہ تو عام کی قطعیت ساقط ہو سکتی ہے اور نہ یہ اس کے ظنی ہونے کی دلیل بن سکتی ہے اس لیے کہ یہاں دعوےٰ کو دلیل کا مقدمہ بنا دیا گیا ہے۔ دعوےٰ یہ ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور قیاس کی بنا پر تخصیص درست ہے اور دلیل کا مقدمہ علّت نص کو جاری کرنے کا امکان اور اس [illegible] کی وجہ سے شبہ کا عارض ہوتا ہے کیونکہ یہ قطعی

طور سے معلوم نہیں کہ علت کہاں کہاں پائی جاتی ہے اور نص کی علت کو جاری کرنا تخصیص بالقیاس ہے اور یہ دعوے کے نتائج میں سے ہے۔

اور اگر بر سبیل تنزل ہم علت کا اجراء تسلیم کر بھی لیں تو بھی علت کا ظاہر ہونا بایں طور کہ وہ نص کے قریب ہو، ضروری ہے۔ جب علت ایسی ہوگی تو جس میں وہ پائی جائے گی اسے منصوص علیہ کے برابر تصور کیا جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تخصیص کے بعد جو افراد باقی رہیں گے وہ نص خاص اور اس کی علت کی بنا پر محدود و معلوم ہوں گے۔ اور ان پر عام کی دلالت کسی شبہ کے بغیر قائم اور ثابت ہوگی۔ اور مقامات خروج منصوص علیہ ہوں گے اور اس کی علت جن پر مشتمل ہوگی وہ معلوم ہوں گے اور ان کی پہچان میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کے متبعین کا یہ نظریہ کہ تخصیص کے بعد عام، ظنی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور حجت ہونے کے اعتبار سے وہ اخبار آحاد سے بھی کم درجہ ہو جاتا ہے۔ ہمارے لیے اس پر تنقید و تبصرہ اس لیے ضروری تھا کہ قرآن میں متعدد ایسی آیات موجود ہیں جن کی تخصیص کی جا چکی ہے اور اگر ان کے ساتھ استدلال و احتجاج اس حد تک کمزور ہو کہ قیاس سے بھی ان کی تخصیص جائز قرار دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس، متعدد قرآنی نصوص کے سامنے ایک دیوار بن کر کھڑا ہو جاتا اور ان کے بعض افراد کو نکال باہر کرتا ہے حنفیہ اپنی کتابوں میں کثرت سے ایسی آیات ذکر کرتے ہیں جو مخصوص ہو چکی ہیں۔ آیت میراث بھی ان میں سے ایک ہے۔ کیونکہ قاتل اور غیر مسلم کو وارث قرار نہیں دیا جا سکتا اور وہ اس آیت سے مستثنیٰ ہیں۔ کیا آیتِ میراث سے استدلال کرنے میں اس تخصیص کے بعد شبہ پیدا ہو جائے گا؟ اور قیاس بھی اس کا معارض ہو سکے گا۔ حاشا للہ! بھلا کون فقیہ ایسی بات کہہ سکتا ہے۔ یہاں تک کہ قیاس کی پرزور حمایت کرنے والے سے بھی اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ لیکن ایک ایسے قاعدہ کی حمایت و دفاع کا جذبہ ان اقوال کا واحد محرک ہے جس پر ان کے بہت سے فروعات مبنی ہیں اور ان شیوخ کے اکثر اصول استنباط کا انحصار صرف اسی قاعدہ پر ہے۔

الفاظ خصوص و عموم سے متعلقہ مسائل اور ان کے ظنی اور قطعی ہونے کے اعتبار سے ان کی دلالت کی نسبت فقہائے عراق کے سرخیل امام ابو حنیفہؒ کی طرف کیسی بھی ہو۔ ان کے

شواہد سے اہل الرائے کے ذاتی رجحان کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مگر اس رجحان کا قوی محرک ان کے یہاں احادیث صحیحہ کی قلت یا ان تک پہنچنے والے بعض آثار میں انہیں شبہ تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ وہ زیادہ تر نصوص قرآنیہ سے حجت لانے میں مبالغہ کرتے ہیں اور اس موضوع میں وارد شدہ احادیث کی طرف چنداں توجہ ہی نہیں دیتے تھے۔

مثلاً حنفیہ کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ خاص اپنے موضوع میں محتاج بیان نہیں ہوتا۔ اس لیے جو احادیث کہ کسی مسئلہ میں وارد ہوئی ہوں ان سے وہ مطلقاً مدد نہیں لیتے۔ کیونکہ ان کی رائے میں قرآن کی تشریح کے لیے ان احادیث کی ضرورت نہیں۔ بنا بریں وہ ان کو کتاب اللہ پر زیادت قرار دے دیتے ہیں۔ پھر اگر ایسی احادیث مستفیض یا مشہور کے درجہ کی ہوں گی تو قبول کر لیتے ہیں اگر آحاد ہوتی ہیں تو انہیں مسترد کر دیتے ہیں یہ طرز فکر و عمل ان کا "عبادات" تک میں موجود ہے جس کے لیے ان کا دعوے یہ ہے کہ بہت سی فروعات میں ان کو اس قاعدہ کے شواہد ملے ہیں۔ جن میں نصوص کتاب ہی سے استشہاد و استدلال کیا گیا ہے حالانکہ وہاں ایسی احادیث آحاد بھی موجود ہیں جو ان نصوص کی وضاحت اور ان کے دقیق معانی کی تشریح کرتی ہیں۔ لیکن ہم نے جہاں یہ بحث کی ہے وہاں لکھا ہے کہ شاید امام ابو حنیفہؒ کے تنہا نص قرآنی پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو احادیث تک رسائی حاصل نہ ہو سکی۔ اگر احادیث ان تک پہنچ جاتیں تو تبیین و تشریح قرآن کریم میں ضرور ان سے مدد لیتے ـــــ!

نیز حنفیہ اس اصول پر بھی سختی سے عامل ہیں کہ عام قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اسی قطعیت سے وابستہ ہونے کی وجہ سے وہ ان احادیثِ آحاد کی جانب توجہ نہیں دیتے جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں اور ان کو اس لیے ناقابلِ التفات قرار دیتے ہیں کہ وہ ظنی الثبوت ہیں اور قرآن کا حکم عام حدیث کے مقابلہ میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہوتا ہے لہٰذا اخبار آحاد اس کے مقابلہ میں کیونکر ٹھہر سکتی ہیں! اس کی مثال میں حنفیہ وہ فروعات ذکر کرتے ہیں جہاں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے عموماتِ قرآن پر عمل کیا ہے اور ان صحیح مخصص اخبار آحاد کی طرف توجہ نہیں دی جو عمومِ قرآن کی تخصیص کر سکتی تھیں۔ ہم یہاں حکم خاص کے بارے میں ذکر کردہ اپنے بیان کو دہراتے ہیں اور وہ یہ کہ عین ممکن ہے امام جلیلؒ کو ان احادیث کا پتہ نہ چل سکا اور انہوں نے آیات کو ان

کے عموم پر رہنے دیا۔

ایسے ہی حنفیہ بڑے وثوق سے یہ بات کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی تخصیص قیاس سے ہوسکتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ان کا مقصد قیاس کے دائرہ کو وسیع کرنا اور اس کے اطراف و اکناف کا پھیلانا ہے۔ ان کے یہاں تخصیص کنندہ نص کا دائرہ بھی خاصہ وسیع ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس کے الفاظ سے تجاوز کر کے اس کی علت کو بھی مخصص قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں تخصیص صرف الفاظِ نص اور ان کے مندرجات و محتویات کے دائرہ ہی میں محصور نہیں بلکہ اس سے استنباط کردہ اوصاف و علل میں بھی الفاظ کی تخصیص کی قوت پائی جاتی ہے۔

پھر اسی پر بس نہیں بلکہ وہ اپنے دعوے عام پر رواں دواں رہتے ہیں۔ مبالغہ آمیزی کی حد یہ ہے کہ اس دعوے کو استنباط کرنے والے یہ کہنے کی جرأت کرتے ہیں کہ نص قرآنی جب کسی مخصص کی بنا پر مخصوص منہ البعض ہو جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس بھی اس کا معارضہ کر سکتا ہے قیاس کے بارے میں یہ متاخرین کا افراط و غلو ہے۔ یہ خیال متقدمین کے نظریات کا آئینہ دار نہیں البتہ ان کے کثرتِ قیاسات کی غمازی ضرور کرتا ہے ——— !

(۳۷)

بیانِ قرآن اور سنّت کا اس سے تعلق

قرآن حکیم کی اہمیت و ضرورت قرآن حکیم ہی شریعت اسلامیہ کا مصدر و ماخذ ہے یہ دین کا اصل سرچشمہ اور اس کے اصول و فروع کا ماخذِ اشتقاق ہے۔ دلائل و براہین نے اسی سے زورِ استدلال حاصل کیا۔ اس لحاظ سے یہ شریعت کا ضابطہ اور اس کے احکام کا جامع ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں:-

"جس نے قرآن کو اپنے سینہ میں جمع کیا اس نے عظیم ذمہ داری کا بار اٹھایا۔ اس کے دونوں پہلو اسرار نبوت پر حاوی ہیں صرف اس کی طرف وحی نہیں آتی۔"

ابنِ حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں:-

"جملہ فقہی مسائل کی اصل قرآن میں موجود ہے۔ سنّت صرف اس کا اعلان کرتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما فرطنا فی الکتب من شیء (۶: ۳۸) یعنی ہم نے قرآن میں کسی چیز کا ذکر باقی نہیں چھوڑا۔"

حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں۔ من قرء القرآن فلیس فوقہ احد قرآن پڑھنے والے سے بہتر اور کوئی نہیں۔

ان نصوص اور دیگر بکثرت دلائل سے جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم شریعت کا ضابطہ کلیہ ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ قرآن میں شریعت کا ذکر اجمال سے ہے جو محتاج تفصیل ہے اور بیشتر مواضع میں اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے۔ لہٰذا قرآن سے استنباطِ احکام اور استخراج شرائع کے لیے سنّت کی دست گیری ناگزیر ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ

سے نے فرمایا:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم (النحل) یعنی "قرآن آپ کی طرف ہم نے اس لیے اتارا ہے کہ آپ اس کی خوب وضاحت کردیں۔"

ہاں قرآن حکیم کی بعض آیات جو شرعی احکام پر مشتمل ہیں تبیین و تفصیل سے بے نیاز ہیں جیسے وہ آیت جس میں حدّ قذف کا حکم ہے۔ چنانچہ سورۂ نور میں ہے۔

والذین یرمون المحصنات	"جو لوگ پاک دامن عورتوں کو متہم کریں اور پھر
ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء	چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انہیں اسّی کوڑے
فاجلدوھم ثمانین جلدۃ	لگائیے اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کیجئے
ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا و	ایسے لوگ اسلام کی حدود سے نکل جانے
اولئک ھم الفسقون (۲۴:۴)	والے ہیں۔

اسی طرح لعان اور اس کے طریقہ پر مشتمل یہ آیت بھی سورۂ نور میں ہے۔

والذین یرمون ازواجھم	"جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگائے اور
ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم	ان کی ذات کے ماسوا کوئی گواہ موجود نہ
فشھادۃ احدھم اربع شھادات	ہو تو چار مرتبہ گواہی دینا چاہیئے کہ وہ
باللہ انہ لمن الصدقین والخامسۃ	سچا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اگر وہ
ان لعنۃ اللہ علیہ ان کان من	جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔
الکاذبین ویدرء عنھا العذاب	اور عورت سے بایں طور سزا دور ہو
ان تشھد اربع شھادات باللہ	سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ شہادت دیتے
انہ لمن الکاذبین والخامسۃ	ہوئے کہے کہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں
ان غضب اللہ علیھا ان کان	مرتبہ کہے کہ اس پر خدا کا غضب ہو اگر مرد
من الصادقین (۲۴:۶-۹)	ٹھیک کہتا ہو۔"

مندرجہ بالا آیت سے لعان کی وضاحت ہوتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ لعان کس حالت میں ضروری ہے۔ حدیث میں ان نتائج کا تفصیلی بیان پایا جاتا ہے جو اس پر مترتب ہوتے ہیں۔

حدیث قرآن کی شارح ہے

قرآن حکیم کی بعض آیات جن کو تعلق احکام سے ہے محتاج تشریح ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ آیت مجمل ہو تو اسے تفصیل کی ضرورت ہوگی۔ اس کے معنی میں خفا ہو تو اسے تفسیر و دلیل کی حاجت ہے۔ اگر مطلق ہو تو اسے مقید کیا جا سکے گا وعلیٰ ھذا القیاس۔ تمام علماء متفق اللسان ہیں کہ حدیث ہی قرآن کی شارح و ترجمان ہو سکتی ہے۔ فقہاء رائے اور فقہائے حدیث دونوں یہی کہتے ہیں گو ان کے نقطۂ نظر میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ نقطۂ فرق و امتیاز کی وضاحت یہ ہے کہ فقہائے رائے قرآن کے مواضع بیان کی ضرورت کو محدود رکھتے ہیں جب کہ فقہائے حدیث کے نزدیک اس میں وسعت ہے وہ بہت سے مقامات میں قرآن کو تفصیل میں سنت کا محتاج مانتے ہیں جیسا کہ خاص کی بحث کے دوران آپ یہ اختلاف ملاحظہ کر چکے ہیں کہ فقہاء اہل الرائے کے نزدیک خاص بذاتِ خود اپنے مدلول میں واضح ہوتا ہے اور محتاجِ بیان نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے موضوع سے متعلق حدیث میں جو بیان ہوگا وہ زیادت قرار پائے گا اور اسی صورت میں قابلِ قبول ہوگا جب اس کی قوت من حیث الثبوت کسی طرح خاص سے کم نہ ہو۔ بخلاف ازیں فقہائے حدیث کے نزدیک احادیث مرویہ جو آیاتِ قرآنیہ کے موضوع سے متعلق ہوں وہ اس کے عموم کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور خاص کی توضیح و تبیین کر سکتی ہیں۔ ان کی رائے میں کبھی خاص بھی محتاجِ بیان ہوتا ہے اور جو حدیث بھی اس کے موضوع سے متعلق ہوگی وہ اس کی شارح اور ترجمان تصور کی جائے گی۔

فقہاء الرائے اور فقہائے حدیث کا اختلاف

بہرکیف فقہائے رائے جن کے سرخیل امام ابوحنیفہؒ ہیں یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ سنت عند الضرورت کتاب کی شارح ہو سکتی ہے۔ اگرچہ ان کی رائے میں حاجتِ بیان فقہائے حدیث کے خیال کے علی الرغم بہت کم ہوتی ہے۔

حنفی علمائے اصول نے قرآن کی تشریح و توضیح کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث کا شارحِ قرآن ہونا تین قسموں میں منقسم ہے۔

۱۔ قسم اول۔ بیانِ تقریر

بیانِ تقریر سے مراد یہ ہے کہ حدیث کے بیان سے آیت کی تاکید و تثبیت ہوتی ہو۔ جیسا کہ حدِ رمضان کے بارے میں حدیثِ نبوی۔

صوموا الرؤیتہ وافطروا الرؤیتہ[1] (چاند دیکھ کر روزے رکھنا شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزے رکھنا ترک کر دو)

یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کی مؤکد ہے۔

شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدی للناس وبینات من الھدی والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ (البقرۃ) "ماہ رمضان ہی میں وہ قرآن اتارا گیا جو لوگوں کے لیے باعثِ ہدایت اور رشد و ہدایت کے دلائل پر مشتمل ہے جس کی زندگی میں یہ مہینہ آجائے وہ اس میں روزے رکھے۔

(۲) قسم ثانی بیانِ تفسیر۔

بیانِ تفسیر سے مراد اس چیز کی وضاحت ہے جس میں کچھ خفا ہو جیسے قرآن میں مجمل اور مشترک وغیرہ۔

بیانِ مجمل کی مثال نماز، روزہ اور حج کی تفصیلات ہیں۔ قرآن میں ان کا بیان مجمل تھا نماز کا حکم دیا مگر اس کے ارکان اور اوقات نہیں بتائے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے ان کی وضاحت کر دی فرمایا:

صلوا کما رایتمونی اصلی (صحیح بخاری) "یوں نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو"

قرآن میں زکوٰۃ کا حکم دیا۔ حدیث نے اس کی وضاحت کی چنانچہ آپ نے سونے اور چاندی کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا۔

ھاتوا ربع عشر اموالکم[2] "اپنے مال کا چالیسواں حصہ دو۔"

آپ نے اپنے اعمال کے نام خطوط بھیج کر مویشیوں اور مختلف قسم کے غلہ جات کی زکوٰۃ کی وضاحت فرمائی۔

اسی طرح حج کا ذکر قرآن میں مجمل تھا۔ حدیث نے پوری طرح مناسک حج بیان کیے۔

---

[1] مشکوٰۃ (ج۔ ح ۱ ۲۵ بروایت کشف الاسرار ص ۱۰، ج ۳ سے منقول ہے۔ نصب الرایہ ص ۳۶۵ ج ۲ اور تلخیص ص ۱۸۲ ایہ

ھاتوا ربع العشر اور اس کے حضرت علیؓ پر موقوف ہونے کو ترجیح دی گئی ہے (ع۔ ت)

قرآن کا مجمل حکم جس کی وضاحت حدیث نبوی نے کی اس کی مثال آیت سرقہ ہے۔

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من اللہ (المائدہ)	"چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ ان کے کئے کی سزا ہے اور خدا کی طرف سے عبرت آموزی ہے۔"

اس آیت میں اس نصاب کی مقدار متعین نہیں کی گئی جس سے قطع ید لازم آتا ہے۔ اس کے شروط بھی مذکور نہیں سنت نے اس کی وضاحت کی۔

ایسے ہی مجمل حکم (جس کی سنت نے وضاحت کی) کی مثال حنفیہ کے یہاں آیت ربا ہے۔

واحل اللہ البیع وحرم الربوٰا (البقرہ)	"خدا نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا۔"

حنفیہ کے بیان کے مطابق حدیث نے ربا کے حدود و قیود متعین کئے اور بتایا کہ ربا کن احوال میں ہوتا ہے۔

لفظ مشترک[1] کی مثال جسے حدیث نے واضح کیا۔ درج ذیل آیت میں لفظ "قروء" ہے۔

والمطلقٰت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء (البقرہ)	"مطلقہ عورتیں تین "قروء" تک انتظار کریں۔"

لفظ قروء سے طہر اور حیض دونوں مراد لیے جا سکتے ہیں۔ سنت سے واضح ہوا کہ یہاں حیض مراد ہے۔ حدیث نبوی میں ہے:۔

طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان[2]	"لونڈی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔"

اس سے واضح ہوا کہ "قروء" سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔ ورنہ حدیث کے الفاظ یہ ہوتے کہ "لونڈی کی عدت دو طہر ہے" حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لونڈی کی

---

[1] مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے متعدد معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔ جیسے لفظ "عین" یہ لغوی معنی کے اعتبار سے آنکھ، پانی کے چشمہ اور شخصیت، وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور جیسے لفظ "قروء" کہ اس کا اطلاق طہر و حیض دونوں پر ہوتا ہے (از مصنف) [2] اس روایت کی تخریج و تحقیق کے لیے نصب الرایہ ص ۲۲۶ ج ۳ ملاحظہ ہو (ع۔ ح)

عدت دو حیض ہے "

بیان کی یہ قسم متصل بھی ہو سکتی ہے اور منفصل اور زمانے کے اعتبار سے متراخی بھی اور مقارن بھی۔ تاہم عمل کی ضرورت کے وقت سے تاخیر جائز نہیں متصور ہو سکتی کیونکہ اس میں تکلیف مالا یطاق پائی جاتی ہے پھر جس امر میں خفا اور اجمال ہو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ اس پر تو عمل کرنے کا مطالبہ گویا مطالبۂ محال ہے جو جمہور علمائے اصول کے یہاں ناجائز ہے[1]۔

البتہ عام کی تخصیص حنفیہ کے یہاں مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تخصیص کا مفہوم یہ بتاتا ہے کہ عام سے اس کے بعض آحاد مراد ہیں تخصیص کے ذریعہ ایک لفظ کو عموم سے نکال کر خصوص کی حدود میں داخل کر دیا جاتا ہے اور مخصص اس کا قرینہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وہ مخصص عام کے متصل اور ساتھ ہو اس سے متراخی نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ حنفیہ کے یہاں عموم و خصوص ایجاب حکم کے اعتبار سے مساوی درجہ کے ہوتے ہیں جب مخصص متاخر ہوگا۔ حالانکہ عام واجب العمل ہو چکا ہوگا پھر جب مخصص بتاخیر آئے گا تو وہ گویا عام کی ایک جز کو اس پر عامل ہونے کے بعد باطل قرار دے گا۔ مگر اسے تو نسخ کہتے ہیں نہ کہ تخصیص اور یہ تبدیلی ہوئی تفسیر نہ ہوئی۔

بیانِ مجمل و مشترک اور تخصیص عام میں فرق

حنفی علمائے اصول کے ہاں ان میں فرق پایا جاتا ہے کہ بیانِ مجمل و مشترک کو محض تفسیر و توضیح کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ جب تک ان دونوں کی وضاحت نہ کی جائے خفا اور اشتباہ کی بنا پر ان پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف ازیں جہاں تک عام کی دلیل مخصص کا تعلق ہے اسے ہر اعتبار سے بیان کہنا موزوں نہیں۔ کیونکہ ذاتی اعتبار سے عام میں نہ کوئی احتمال و اشتباہ ہوتا ہے اور نہ اس کے معنی میں کوئی اجمال اور ابہام پایا جاتا ہے کہ اسے بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ لہٰذا مخصص کی حیثیت عام کے مقابلہ میں معارض و مقابل کی ہوتی ہے۔ پس مخصص ایک لحاظ سے بیان اور دوسرے اعتبار سے معارضہ ہوتا ہے۔ ان دو متضاد پہلوؤں میں جانبِ بیان کو ترجیح دیتے ہوئے عام اور مخصص میں اتصال اور عدم تاخیر زمانی کی شرط لگائی گئی ہے۔ شمس الائمہ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

---

[1] دیکھئے کشف الاسرار ص ۱۰۸ ج ۳ (ع-ح)

بیانِ مجمل کو بیانِ نص کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ اس میں بیان کے شرائط موجود ہیں مجمل میں ایسا احتمال پایا جاتا ہے جو عمل سے مانع ہوتا ہے اور اس میں اس امر کی گنجائش ہوتی ہے کہ اس کے ملحقہ بیان کو اس کی تفسیر اور توضیح مراد پر محمول کیا جائے لہٰذا یہ ہر لحاظ سے بیان ہے اور اسے معارض کہنا صحیح نہیں۔ لہٰذا مجمل اور اس کے بیان میں فاصلہ اور علیحدگی بھی درست ہے۔ لیکن جہاں تک دلیلِ خصوص کا تعلق ہے وہ ہر لحاظ سے بیان نہیں۔ اسے اس اعتبار سے بیان کہا جاسکتا ہے کہ عام کا صیغہ خصوص کو بھی شامل ہوتا ہے۔ مگر خصوص ابتداءً دلیلِ معارض ہے کیونکہ عام بذاتِ خود بھی اپنے مشتملات میں موجبِ عمل ہوتا ہے۔ لہٰذا خصوص کی حیثیت استثناء اور شرط کی ہوگی اور وہ بیان ہونے کے اعتبار سے متصلاً صحیح ہوگا اور اگر سے عام سے الگ کر دیا جائے تو وہ معارض اور پہلے حکم کا ناسخ متصور ہوگا[1]

قسمِ ثالث۔ بیانِ تبدیل یہ نسخ ہوتا ہے۔ حنفیہ کے یہاں قرآن کی ایک آیت دوسری کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ حدیثِ متواتر یا مشہور بھی قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے چونکہ اس قسم کی بحث ناسخ و منسوخ کے مباحث کی قبیل سے ہے اس لیے سردست ہم اس سے تعرض نہیں کرتے۔

خاتمۂ کلام اور تمہید بحثِ سنّت یہ ہے علمائے اصولِ حنفیہ کی گفتگو۔ اور یہ ہیں وہ قواعد و ضوابط جو انہوں نے منتشر فقہی فروعات سے استنباط کیے ہیں۔ یہ فروعاتِ فقہیہ جن احکام پر مشتمل ہیں۔ ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حنفی مذہب کے قدیم علماء یعنی امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کرامؒ توضیحِ قرآن کریم میں کس حد تک سنت پر اعتماد کرتے تھے۔ اور ان کے یہاں یہ اصل طے شدہ اور متفقہ ہے کہ اس سے کوئی ایسا فقیہ جس کے فقہی معلومات کا دائرہ وسیع ہو اور اس سے فروعاتِ منقولہ کی تعداد بہت زیادہ ہو۔ مثلاً حضرت امام ابو حنیفہؒ اس قاعدہ سے کبھی انحراف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب قرآن حکیم شریعت اسلامیہ کے ماخذ و مصدر کی حیثیت رکھتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس سے احکام کا استنباط کرنے

---

[1] کشف الاسرار ص ۱۰۱ ج ۲ (ع۔ح)

والا سنت پر پورا پورا بھروسہ نہ کرے ۔ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ اس سے کسی کو مجالِ انکار نہیں۔
علامہ شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

"قرآن سے استنباطِ مسائل کرتے وقت اس کی شارح یعنی حدیث سے صرف نظر کر کے صرف قرآن ہی تک محدود نہیں رہنا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن ایک ضابطہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں اصول مسائل کا ذکر ہے جیسے نماز، زکوٰۃ، حج اور روزہ وغیرہ۔ لہٰذا ان اصول مسائل کی تشریح کے لیے حدیث کی طرف رجوع کرنا ازبس ضروری ہے[1]"

---

[1] الموافقات للشاطبی الجزء الثالث (مصنف)

(۳۸)

۲۔ سنّتِ نبویہ
علیٰ صاحبہا الف الف سلام و التحیۃ

دینِ اسلام میں حدیثِ نبوی کا مقام حدیثِ نبوی دوسرا بڑا ماخذ ہے جس پر امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فقہی استنباط میں اعتماد کیا ہے۔ یہ قرآن سے دوسرے درجہ پر ہے کیونکہ قرآن کریم شریعت کا اصل الاصول اور اس کا سرچشمہ ہے اور قرآن ہی سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث بھی شریعت کے مصادر میں ایک عظیم مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا یہ مرتبہ میں اس سے متاخر ہے اور اس کے اصول و قوانین کی مبیّن اور شارح ہے

---

[۱] سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر ہے۔ باصطلاح اصولِ حدیث و اصولِ فقہ یہ لفظ "حدیث" کے مرادف اور ہم معنی ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ دونوں میں کسی ایک معنی کے لیے کسی مفہوم کے ساتھ مختص کر دے۔ یہ کہنا کہ سنّت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی طریق اور حدیث جو اس کے اثبات کا ذریعہ ہو غلط اور مغالطہ انگیز ہے اور فن سے ناواقفیت کی دلیل۔
لفظ السنۃ شامل لقول الرسول و فعلہ علیہ السلام و منطلق علی طریقۃ الرسول والصحابۃ (کشف الاسرار لعبد العزیز الحنفی ص ۳۵۹ ج ۲) السنۃ ما ورد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول غیر القرآن او فعل او تقریر (قواعد الاصول لصفی الدین الحنبلی ص ۹) السنۃ ھی قول الرسول او فعلہ (منہاج للبیضاوی الشافعی ص ۶۱) اما السنۃ فتطلق فی الاکثر علی ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول او فعل او تقریر فھی مرادفۃ للحدیث عند علماء الاصول (توجیہ النظر للجزائری ص ۳ ع ج۔)

اور ظاہر ہے کہ مبیّن کا درجہ مبیَّن کے بعد ہوتا ہے۔ پس وہ (مبیّن یعنی سنّت) اس کی (یعنی قرآن کی) خادم ہے سنت تابع ہے قرآن متبوع۔

ایسے دلائل کی کمی نہیں جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے متاخر ہے۔ اس بات پر کہ سنت کا مرتبہ، قرآن حکیم کے بعد ہے۔ بکثرت دلائل ہیں منجملہ ان کے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تم پیش آمدہ حوادث میں کیونکر فیصلہ کرو گے؟

حضرت معاذؓ نے عرض کیا۔ "اللہ کی کتاب سے۔"

فرمایا: "اگر مطلوبہ مسئلہ قرآن میں نہ ملا تو؟"

عرض کیا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کے مطابق۔"

فرمایا! "اگر وہاں بھی وہ مسئلہ نہ ملا تو؟"

معاذؓ نے عرض کیا۔ "میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔"

حضرت عمر فاروقؓ نے قاضی شریحؒ کو لکھا تھا۔

"جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجیے۔ اگر کتاب اللہ میں یہ مسئلہ موجود نہ ہو تو سنتِ رسول سے۔"

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں۔

"جس نے کوئی فیصلہ کرنا ہو وہ کتاب اللہ سے کرے۔ اگر اس میں موجود نہ ہو تو حدیثِ نبوی کے مطابق۔"

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔[1]

حدیث کا قرآن سے متاخر ہونا ایک حقیقتِ ثابتہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی روایات منقول ہیں۔ آپ کے اصولِ استنباط کا ذکر کرتے ہوئے ہم قبل ازیں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ کہ حنفیہ کتاب اور سنّت سے ثابت شدہ احکام میں فرق کرتے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی دلالت قطعی ہوتی ہے اور حدیث کی ظنی۔ جو اوامر قرآن میں ہوں ان کو وہ فرض قرار دیتے ہیں اور جو حدیث سے ثابت

---

[1] الموافقات ص ۷، ج ۴ (ع - ح)

ہوں ان کو "واجب" کہا جاتا ہے۔ نہی کی بھی یہی حالت ہے۔ قرآن کے منہیات کو حرام کہتے ہیں بشرطیکہ دلالت ظنی نہ ہو۔ اور جن منہیات کا ذکر حدیث میں ہو وہ کراہت تحریمی کا درجہ رکھتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ حدیث کی دلالت کسی نوع سے بھی تعلق رکھتی ہو یہ اس لیے کہ سنت ظنیہ کا مرتبہ قرآن سے من حیث الثبوت بھی پیچھے ہے اور احکام پر استدلال کرنے کے اعتبار سے بھی[1]

سنت، قیاس اور امام ابوحنیفہؒ

یہ مسئلہ فقہاء میں معرکۃ الآراء رہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے فقہی استنباط میں حدیث پر کس قدر اعتماد کرتے تھے۔ جن بعض لوگوں نے آپ کا حدیث پر اعتماد کم ثابت کرنے کی کوشش کی ان کا کہنا ہے کہ آپ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے تھے لیکن اس کی چھان پھٹک کے لیے بڑی طویل بحث، اور آپ سے روایت کردہ فروع و آثار اور فقہی نظریات کی جانچ پڑتال کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا آپ نے احادیث کی موافقت کی یا مخالفت! اگر بعض کی مخالفت کی تو اس لیے کہ آپ کو روایات نہ مل سکیں یا دانستہ ان کا علم رکھتے ہوئے! اور اگر شعوری طور پر مخالفت کی تھی تو کیا آپ کی مخالفت قرآن مجید اور سنت مشہورہ کی دلیل کی بنا پر تھی یا بلا دلیل؟ غرض یہ بحث بڑی سعی وجہد کی متقاضی ہے تاہم اس کو اگر انصاف وعدل سے لکھ دیا جائے تو حضرت امام کی فقہی عظمت اور کمالِ عقل کا خوب اندازہ ہوگا اور پتہ چلے گا کہ آپ کی فقہ کیسی کیسی ممتاز خصوصیات کی حامل ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ آپ کے مخالفین وموافقین کے مابین جدال وخاصمت کی بنیاد کیا رہی؟ لیکن اس سے قبل کہ ہم حنفی علمائے اصول کے اقوال ملاحظہ کریں جنہوں نے امام صاحب کے اصول کے استخراج کا اہتمام کیا نیز یہ بتائیں کہ فروعات کے استنباط کرتے وقت حدیث پر آپ نے کس حد تک اعتماد کیا ہے؟ ہم امام صاحب پر سے اس الزام کا دفاع کرنا چاہتے ہیں کہ آپ قیاس کو حدیث سے مقدم سمجھتے تھے اور یہ کہ آپ نے بعض صحیح احادیث کو ترک کر دیا ہے!

بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنی زندگی میں ہی مخالفِ حدیث کی تہمت کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ اسی الزام کو آپ کی وفات کے بعد مخالفین نے بہت ہوا دی۔ حالانکہ آپ نے ذیل

---

[1] اور یہ بات بھی منجملہ ان باتوں کے ہے جن میں کم از کم تعبیر کی حد تک اہل حدیث مکتب فکر کو اہل الرائے سے اختلاف رہا ہے۔ (ع ح)

سکے واضح الفاظ میں اپنی ذات سے خود ہی اس بہتان کا ازالہ فرما دیا تھا۔

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ بخدا اس نے افترا پردازی سے کام لیا۔ کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت بھی ہوتی ہے[1]؟"

مذکورہ بالا قول میں آپ نے قیاس کو وہی مرتبہ دیا ہے جس کا وہ استحقاق رکھتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔ قیاس کی طرف اسی صورت میں رجوع کیا جا سکتا ہے جب نص کا کہیں پتہ نہ ہو۔ اگر نص موجود ہو تو قیاس کی کوئی حاجت نہیں۔ بلکہ ایک مرتبہ صراحۃً فرمایا "ہم شدید ضرورت کے وقت قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم مسئلہ کی دلیل کتاب و سنت اور فتاوی صحابہ سے تلاش کرتے ہیں دلیل کے فقدان کی صورت میں غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرتے ہیں"[2]

ایک دوسری روایت میں فرمایا "ہم پہلے کتاب اللہ سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی سے پھر قضایا صحابہؓ سے۔ صحابہؓ جس پر متفق ہوں ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر صحابہؓ میں اختلاف پایا جاتا ہو تو ہم علت جامعہ کی بنا پر ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں یہاں تک کہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے[3]"

یہ قول بھی آپ سے مروی ہے "ہم پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی پر، پھر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے آثار پر۔"

یہ بھی فرماتے ہیں "جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو وہ بسروچشم منظور! اور ہم میں مجال خلاف نہیں۔ جو آپ کے صحابہؓ سے مروی ہو ہم اس سے اپنی پسند کی چیز اخذ کر لیں جو ان کے علاوہ کسی اور سے مروی ہو تو وہ بھی انسان ہیں اور ہم بھی"

ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو لکھا "مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں" امام صاحبؒ نے جواب میں لکھا "امیر المومنین! بات یوں نہیں جیسے آپ کو پہنچی۔ میں تو پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں پھر حدیث رسولؐ پر۔ پھر حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے فیصلوں پر۔ پھر بقیہ صحابہؓ کے قضایا پر۔ صحابہؓ میں اختلاف ہو تو میں قیاس کرتا ہوں اور خالق و مخلوق کے مابین کوئی قرابت داری نہیں ہے[4] (جس کی بنا پر کسی کی بات باعث ترجیح بن جاتی ہو)

---

[1] المیزان للشعرانی ص ۱۱ [2] المیزان للشعرانی [3] ایضاً [4] ایضاً ج ۱ ص ۶۲ طبع مصر ۱۳۴۴ھ

یہ نصوص صراحتہً امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں۔ آپ کو اس بہتان طرازی کا پتہ چل گیا تھا۔ آپ نے بڑے زور شور سے اس کی تردید فرمائی اور خلیفہ منصور کو خط لکھ کر آپ نے اس پر آخری مہر لگا دی۔

لہٰذا یہ کہنے میں ہمیں کوئی باک نہیں کہ قیاس[1] ظنی کو حدیث پر مقدم کرنا ہرگز آپ کا مسلک نہ تھا بلکہ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مسلمان فقیہ قیاسِ ظنی کو حدیث صحیح پر مقدم کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ ہاں کہا ہے اگر کسی روایت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو اس شبہ میں کہ بجائے حدیث نبوی کے شاید راوی کا کلام ہو۔ کوئی روایت تسلیم نہیں کی جاتی تو یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب ایسی روایت اصولِ دین سے ٹکراتی ہو یا قرآن کریم کے خلاف ہو۔ اس کا یہ معنے نہیں کہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دی جاتی ہے اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو لے لیا جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چونکہ وہ روایت ایک قطعی اصول کے خلاف تھی لہٰذا یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صحیح نہیں۔ اور فقہی استنباط کی ترتیب یہ ہے کہ ظنی قواعد، اصولِ قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتے۔ بلکہ قطعی کو اخذ کیا جاتا ہے اور ظنی کے متعلق یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت درست نہیں[2] ہم اخبار آحاد کا ذکر کرتے وقت اس کی تفصیلات بیان کریں گے[3]

اقسامِ حدیث

اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کن احادیث کو قبول کرتے تھے اور کن کو نہیں۔ محدثین اور علمائے اصول نے راویوں کے اعتبار سے احادیث کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے۔

---

[1] مندرجہ بالا اقوال میں امام صاحبؒ نے قیاس کو "ظنی" کے ساتھ کہیں مقید نہیں کیا۔ نہ کسی دوسرے امام نے یہ قید سراسر تخریجی ہے (ع۔ح) [2] سب ہوائی قلعے ہیں اصل بات وہی ہے جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے لکھی ہے :-

والحق ان کل ما یاتی بہ الراوی فظاہرہ انہ کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظہر حدیث آخر او دلیل آخر وجب المصیر الیہ۔ فان رعایۃ الحدیث اوجب من تلک المقاعدۃ المخرجۃ (حجۃ اللہ ص ۱۵۰ ج ۱) [3] اور اس تقریر کی خامیوں کی ہم بھی نشان دہی کریں گے انشاء اللہ (ع۔ح)

(۱) احادیث متواترہ (۲) احادیث مشہورہ (۳) احادیث آحاد یا "اخبار خاصہ" جیساکہ دوسری صدی ہجری میں اخبار آحاد کے لیے یہ تعبیر اختیار کی گئی تھی۔

فخر الاسلام بزدوی ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"متواتر ان احادیث کو کہتے ہیں جن کے راوی لاتعداد ہوں اور ان کی کثرت و عدالت اور بُعدِ مقامات کی بنا پر اس وہم کی گنجائش باقی نہ ہو کہ یہ سب جھوٹ پر متفق ہو گئے۔ یہ اجماع ہر زمانہ میں موجود رہے اور اس کا آخر اور اوسط شہرت کے اعتبار سے جانبین سے کم نہ ہو۔ جیسے (۱) قرآن کہ متواتر نقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچا۔ (۲) پانچ نمازیں (۳) تعداد رکعات (۴) مقادیر زکوٰۃ اور ان کے نظائر و اشباہ[۱]"

احادیث متواترہ کی پھر دو قسم ہیں (۱) متواتر بالمعنے۔ ایسی احادیث موجود ہیں اور ان کے متواتر ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔

(۲) متواتر باللفظ۔ اس قسم کی احادیث نادر الوجود ہیں اور ان کے متواتر ہونے پر علماء کا اتفاق نہیں۔ اس حدیث کے متعلق متواتر باللفظ ہونے کا دعوےٰ کیا گیا ہے۔ من کذب علی متعمدًا فلیتبوء مقعدہ من النار۔ (جس نے مجھ پر دانستہ جھوٹ بولا وہ اپنا گھر دوزخ میں بنا لے)

اس حدیث کے متواتر بالمعنی ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔ انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی فمن کانت ہجرتہ الی اللہ و رسولہ فہجرتہ الی اللہ و رسولہ ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا او امراۃ ینکحہا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ (اعمال کا انحصار نیت پر ہے ہر آدمی کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی جس نے اللہ و رسول کے لیے ہجرت کی تو اس کی ہجرت بلاشبہ خدا ورسول ہی کے لیے ہے جس نے حصولِ دنیا یا کسی عورت کو عقدِ نکاح میں

---

[۱] اصول فخر الاسلام جلد ثانی برحاشیہ کشف الاسرار ص ۶۸۱ اس میں راویوں کی عدالت اور تباین بلدان کی شرط لگاتے ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک عدالت ضروری نہیں۔ جمہور کے نزدیک بعد امکنہ کی شرط معتبر نہیں۔ بلکہ جمہور تواتر کی شرط ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ تمام راوی ایک ہی جگہ کے رہنے والے ہوں (مصنف) [۲] صحیحین میں مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ (ع۔ح)

لانے کے لیے وطن چھوڑا تو اس کی ہجرت اسی چیز کی جانب ہوگی جس کی طرف وہ کوچ کر کے گیا۔)

متواتر کا حکم

اکثر علماء کے نزدیک حدیث متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ تواتر سے حاصل شدہ علم عینی مشاہدہ کی مانند ہوتا ہے اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک متواتر حدیث، مفید اطمینان تو ہے مگر اس سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ان کے یہاں اطمینان کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں شک اور وہم کا احتمال رہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ آحاد کے مجموعہ سے تواتر بنتا ہے۔ جس کا ہر فرد امکانِ کذب کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل، محتمل کے ساتھ جمع ہو جائے تو جھوٹ کا احتمال ان میں سے ختم نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کذب کا احتمال ختم ہو جائے تو ایسے اقوال کے جمع ہوتے وقت کذب محال قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک جائز امر ممتنع ہو جائے گا۔ اس لیے کہ کذب جو انفرادی اعتبار سے جائز تھا اجتماعی لحاظ سے مستحیل اور ممتنع ٹھہرے گا اور یہ باطل ہے، لہٰذا اس کا نتیجہ بھی باطل ہوگا اور وہ کذب کے احتمال کا ختم ہو جانا ہے۔ ہمارا روزمرّہ کا مشاہدہ بھی اس منطقیانہ فکر و نظر کا مؤید ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ بالاتفاق بعض جھوٹی باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایسی خبریں ان میں تواتر کی حد تک پہنچ جاتی ہیں اور ان کے کاذب اور باطل ہونے کے علی الرغم ان کے اخلاف اپنے اسلاف سے انہیں سینہ بہ سینہ نقل کرتے چلے آتے ہیں۔

جمہور، حدیث متواتر کو معاینہ و مشاہدہ کی طرح موجب یقین ہونے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ لوگ فطری اعتبار سے خبر متواتر پر یقین کرنے کے عادی ہیں۔ دیکھئے! لوگ اپنے آباؤ اجداد کو اخبار متواترہ کے ذریعہ پہچانتے ہیں اور اپنے ابناء و احفاد کو مشاہدہ سے۔ انہیں تواتر سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے وہ چھوٹے تھے پھر بڑے ہو گئے۔ اور اپنے بچوں کو اپنی آنکھوں کے سامنے پلتا بڑھتا ہوا مشاہدہ کرتے ہیں، کعبہ کی جہت کو تواتر سے معلوم کرتے ہیں اور اپنے گھروں کی جہات کو مشاہدہ سے۔ منطقیانہ استدلال سے اس بات کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اسی کے لوگ قدیم زمانہ سے عادی چلے آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ خلقۃً و طبعاً مختلف و متباین، مذاہب و ادیان اور طبائع رکھتے ہیں اور ان کا کسی بات پر متفق ہو جانا آسان کام نہیں۔ اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جائیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو انہوں نے کسی دوسرے سے سنی ہوگی یا خود اختراع کی ہوگی اور ظاہر ہے کہ اختراع پر ان کا اتفاق کر لینا باطل ہے کیونکہ یہ بات عادۃً محال ہے کہ اتنے کثیر التعداد

بالا تعداد لوگ ایک من گھڑت بات پر جمع ہو گئے ہوں۔ اب صرف یہی صورت باقی رہی کہ یہ بات انھوں نے سنی ہوگی۔ اس سے ثابت ہؤا کہ خبر متواتر سے قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے[1]

احادیث متواترہ بلا شبہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قابلِ احتجاج ہیں۔ ان کے متعلق یہ بات معلوم نہیں کہ آپ نے کسی متواتر حدیث کا علم رکھتے ہوئے اس کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہو اور یہ ہو بھی کیسے سکتا تھا؟

احادیث مشہورہ اور ان کا حکم

مشہور احادیث وہ ہیں جو حدیث کے طبقہ اوّل و دوم میں آحاد کی حیثیت رکھتی ہوں۔ پھر پھیلنے لگیں اور اتنے کثیر التعداد لوگ انہیں روایت کریں کہ ان کا کذب پر جمع ہو جانا قرین صدق وصواب نظر نہ آئے۔ کشف الاسرار میں ہے "احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم وسوم میں ہوگا۔ قرونِ ثلاثہ کے بعد شہرت معتبر نہیں۔ کیونکہ اس زمانہ میں اکثر اخبار آحاد مشہور ہو گئیں یقینی حالانکہ انہیں مشہور نہیں کہتے لہٰذا ایسی احادیث سے کتاب اللہ پر اضافہ" درست نہیں۔ یہ ہے علمائے حدیث اور علمائے اصولِ

---

[1] ماخوذ از کشف الاسرار و اصول فخر الاسلام ص ۶۱۲ جلد ۲۔ بعض علماء کا قول ہے خبر متواتر بے شک موجب یقین ہے مگر بطورِ علم ضروری نہیں کہ اس سے مشاہدہ کی طرح یقینی علم حاصل ہو جائے بلکہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بطریقِ استدلال ہوتا ہے۔ جیسا کہ خدا کی وحدانیت کا علم مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ متواتر سے یقینی علم جب حاصل ہوتا ہے تو پہلے معلوم کر لیا جائے کہ جو بات بتائی جا رہی ہے وہ دیکھی اور محسوس کی جا سکتی ہے اور اس خبر کے بتانے والوں کی ایک عظیم جماعت ہے جس کے کذب پر متفق ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جو بات ایسی ہوگا وہ جھوٹی نہیں ہو سکتی پس اس سے اس بات کا سچا ہونا لازم آئے گا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر متواتر سے یقینی علم اسی طرح حاصل ہو جاتا جیسے مشاہدہ سے تو اس میں کبھی اختلاف پیدا نہ ہوتا جیسے اس بات میں اختلاف نہیں کہ ایک چیز اپنے جز سے بڑی ہوتی ہے اور جو چیز موجود ہوگی اسے معدوم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چونکہ متواتر سے حاصل شدہ علم میں اختلاف پیدا ہؤا ہے لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس سے حاصل شدہ علم کسبی ہوتا ہے۔ جیسے انبیاء کے معجزات دیکھ کر ان کی نبوت کا علم حاصل ہو جاتا ہے (کشف الاسرار ــــ مصنف)

فقہ کے نزدیک حدیث مشہور یا مستفیض کی تعریف۔ رہا اس کا حکم تو اس میں اختلاف ہے۔

۱۔ ایک فریق فقہاء کے نزدیک احادیث مشہورہ اخبار آحاد کی طرح مفیدِ ظن ہیں عمل کے لیے تو کافی ہیں مگر ان سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ فقہ حنفی کے بعض علماء تخریج کے خیال میں مشہور احادیث، متواتر کی طرح ہیں اور ان سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے مگر یہ علم بطریق استدلال ہوتا ہے اور مشاہدہ کی طرح ضروری علم نہیں۔

۳۔ حنفی فقہ کے بعض مخرجین کی رائے میں ان احادیث کے باعث، اطمینان ہی حاصل ہوتا ہے یقین نہیں۔ پس مشہور احادیث، متواتر سے کم اور خبر واحد پہ فائق اور ان سے زیادت علی الکتاب (کتاب اللہ پر اضافہ) جائز ہے۔

اس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ فقہ حنفی کے مخرجین اس پر متفق ہیں کہ احادیث مشہورہ سے زیادت علی الکتاب جائز ہے۔ اس لیے کہ ان کا مرتبہ اخبار آحاد سے اقویٰ ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مفیدِ یقین ہوتے ہیں ان کا درجہ متواتر کے برابر ہے یا نہیں۔ تاہم ان کے قابلِ استدلال واحتجاج ہونے میں سب متفق البیان ہیں اور ان سے زیادت علی الکتاب درست سمجھتے ہیں چنانچہ متعدد احکام میں جن کا ماخذ احادیث مشہورہ ہیں مثلاً زانی پر حدِ رجم کی حدیث (جو ان کے ہاں مشہور ہے) الثیب بالثیب جلد مائة ورمی بالحجارة[۱] (شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا مرتکب ہو تو اسے ایک سو کوڑا اور سنگسار کرنا چاہیے) نیز اس مشہور حدیث سے کہ آپ نے ماعز مازنی[۲] کو سنگسار کرایا۔ اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی ایک مشہور حدیث سے ثابت ہے نیز کفارہ قسم کے روزوں میں تتابع (پے درپے) کی شرط ابن مسعودؓ کی ایک مشہور روایت[۳] کی بنا پر ہے۔

---

[۱] نصب الرایہ ص ۳۰۳۔ ۳۳۰ ج ۳ بحوالہ صحیح مسلم لیکن شاید رجم ہی کے لیے یہ حدیث لائی گئی ہے اس لیے کہ حنفیہ دونوں کے جمع کے قائل نہیں۔ واللہ اعلم (ع۔ ح) [۲] نصب الرایہ ص ۳۰۷ - ۳۰۹ و ۳۱۲ - ۳۱۷ جلد ۳ میں واقعہ ماعزؓ کے سب طرق جمع کر دیئے گئے ہیں (ع۔ ح) [۳] یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارت ثلاثة ایام متتابعات (نصب الرایہ ص ۲۹۶ ج ۳) (ع۔ ح)

اس سے دیکھا جا سکتا ہے کہ فقہی فروعات سے فقہ حنفیہ کے مخرجین کو یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ احادیث مشہورہ کو یقین کا درجہ دیتے تھے۔ یا اس کے قریب قریب درجہ پہنچا دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایسی احادیث سے قرآن کی تخصیص اور اس کے احکام پر زیادت بھی کی جا سکتی ہے لیکن حدیث مشہور کی قوت من حیث الیقین کے بارے میں مخرجین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس سے فروع مرویہ کے احکام پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

اخبارِ آحاد خبرِ واحد — یا امام شافعیؒ اور ان کے معاصرین کی اصطلاح میں "خبرِ خاصہ"۔ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی ایک دو یا اس سے زیادہ ہوں لیکن اس میں شہرت کے اسباب موجود نہ ہوں۔ اخبارِ آحاد کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا ظنِ راجح کے اعتبار سے ہے اور یقینی طور پر نہیں[1] اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اس اتصال (سند) میں شبہ موجود ہے مؤلف کشف الاسرار لکھتے ہیں "اخبارِ آحاد کے اتصال میں صورۃً و معنیً شبہ کی گنجائش ہے۔ صورۃً اشتباہ کے پائے جانے کا ثبوت یہ ہے کہ ان کا آپ تک پہنچنا بطورِ قطعیت ثابت نہیں اور معنیً یوں شبہ ہے کہ انہیں امت میں قبولِ عام حاصل نہیں ہوا۔ اخبارِ آحاد میں تعددِ رواۃ معتبر نہیں۔ یعنی ان کے راوی اگرچہ زیادہ ہوں مگر تواتر یا شہرت کے درجہ تک اگر نہ پہنچیں تو ایسی احادیث کو آحاد ہی کہیں گے[2]

منکرینِ خبرِ واحد دورِ اجتہاد میں احادیثِ آحاد میں اسی شبہ کے پائے جانے کی بنا پر اجتہاد کے دور میں بعض لوگ ان کو قابلِ احتجاج نہیں سمجھتے تھے[3] کیونکہ ان دنوں روایتِ حدیث میں دروغگوئی کا عام چرچا ہو گیا تھا اور احادیث صحیحہ اور غیر صحیحہ آپس میں

---

[1] اہل الحدیث اور بعض دوسرے محققین کے نزدیک جو خبرِ واحد معیار و شرائطِ صحت کے مطابق ہو وہ یقینی ہے اور اس پر عمل و عقیدہ ضروری۔ ملاحظہ ہو الصواعق ص ۳۶-۴۵ ج ۲ و حاشیہ حیات امام احمد بن حنبل ص ۲۳۱۔ (ع ح)

[2] کشف الاسرار ص ۶۹۰ ج ۲ [3] امام شافعیؒ جماع العلم میں ذکر کرتے ہیں کہ "یہ مناظرین بصرہ میں تھے" ہم نے دیکھا کہ علماء خبرِ واحد کو عقلی اعتبار سے حجت نہ ماننے کا عقیدہ جبائی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کا مشہور امام تھا۔ وہ دلیل یہ دیتا تھا کہ شریعت کا وضع کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ شریعت کو لوگوں تک اس طریق سے پہنچائے جس میں شبہ کی کوئی (باقی بر صفحہ ۴۷۵)

مخلوط ہو چکی تھیں۔ اسی قبیل کے لوگوں سے امام شافعیؒ نے بصرہ میں مناظرہ کیا تھا جو ان دنوں معتزلہ کا گہوارہ تھا۔ وہاں مختلف ومتباین فرقے سکونت پذیر تھے۔ یہ ذہنیت امام شافعیؒ سے پہلے امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں بھی پائی جاتی تھی بلکہ ان کے زمانہ میں حدیث نبوی میں دروغ بافی، اضطراب اقوال اور صحیح اور غیر صحیح احادیث میں اختلاط مقابلۃً زیادہ شدید تھا۔ کیونکہ ابھی تک حدیث کی نقد و جرح کے قواعد وضع نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی احادیث صحیحہ کی جمع وتدوین کا اہتمام کیا گیا تھا۔ فرق باطلہ مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اور ہر کوئی اپنی الگ ڈفلی بجا رہا تھا[۱]۔ اس ہمہ گیر فتنہ کے زمانہ میں امت مسلمہ محدثین وفقہاء کے دامن عاطفت میں پناہ لیتی تھی اور انہی کے یہاں نجات واطمینان کا سامان ڈھونڈتی۔ ضلالت وجہالت کی اس تاریک فضا میں انہی کے دم قدم سے مشعل اسلام فروزاں تھی اور لوگ ان سے رشد وہدایت کا پیام حاصل کرتے تھے[۲]۔

اسی لیے جمہور فقہاء ثقہ اور عادل راوی کی روایت کردہ اخبار آحاد کو عمل میں قابل احتجاج سمجھتے تھے مگر اعتقاد میں نہیں۔ اعتقادی امور کا ایسے یقینی دلائل پر مبنی ہونا ضروری ہے جن میں شبہ کی کوئی مجال نہ ہو کیونکہ عقائد قطعیات کے قبیل سے ہیں اور ظن وشبہ کا احتمال رکھنے والے دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس عمل ظن غالب پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں صرف اتنا کافی ہے کہ احتمال کسی دلیل سے پیدا نہ ہو رہا ہو۔ مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں[۳]۔

جب راوی ثقہ اور عادل ہو تو صدق کا پہلو کذب کے مقابلہ میں غالب ہوگا اس لیے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۷۴) گنجائش نہ ہو۔ لہٰذا تبلیغ شریعت کا تقاضا تھا کہ اسے اخبار آحاد کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے پہنچایا جاتا۔ بعض شیعہ نقلی اور سمعی دلیل کی بنا پر اخبار آحاد کو لائق احتجاج نہیں سمجھتے وہ یہ آیت پیش کرتے ہیں لا تقف ما لیس لک بہ علم (از مصنف) اس قسم کے خدشات ووساوس کے جواب علمائے اصول نے اپنی کتابوں میں دے دیئے ہیں۔ (ع۔ ع) (حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] اور یہ صورت حال کوفہ اور اس کے ماحول ہی میں تھی جیسا کہ مصنف آئندہ بتائیں گے (ع۔ ع) [۲] علمائے اہل حدیث ــــ حضرت امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ ــــ کے نزدیک اثبات عقائد کے لیے بھی صحیح حدیث ــــ گو وہ اصطلاحاً خبر واحد ہی کیوں نہ ہو ــــ کی حیثیت وہی ہے جو قرآن حکیم کی ہے (کشف الاسرار وصول بزدوی ص ۶۹۱ ج ۲) اس طرح کی تفریق اس وقت پیدا کی گئی جب فلسفہ سے متاثر متکلمین کا گروہ نمودار (باقی بر صفحہ ۴۷۶)

کہ کذب کا احتمال قطعی طور سے بلا دلیل اور صدق کا احتمال مؤید بالدلیل ہوگا لہذا وہ موجب عمل ہوگا لوگوں کے فیصلے اعمال اور معاملات باہم اس طرح چلتے ہیں۔ اور اگر اعمال کے لیے قطعی دلائل کی شرط لگا دی جائے تو معاملات معطل ہو کر رہ جائیں اور سارا انتظام کائنات درہم برہم ہو جائے۔ نہ حق کا حکم دیا جا سکے نہ باطل کا دفاع ممکن ہو۔

خبر واحد اور امام ابوحنیفہؒ امام ابوحنیفہؒ اولین فقیہ[1] تھے جنہوں نے اخبار آحاد کو لائق احتجاج قرار دیا۔ اگر اپنی رائے کو مخالف حدیث پایا تو اس کو احادیث آحاد کے تقاضوں کے مطابق کر لیا۔ ہم قبل ازیں یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو ملاحظہ کر کے غلام کی امان کے مسئلہ میں آپ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ جب صحابی کے فتوے کے بارے میں آپ کا رویہ یہ ہے خصوصاً جب کہ وہ فتوے خبر واحد کے طور پر مروی ہے تو ظاہر ہے کہ حدیث نبوی سے آپ کا برتاؤ کتنا والہانہ ہوگا۔ ہم اس کی مثالیں بیان نہیں کرنا چاہتے کہ آپ نے کن اخبار آحاد سے احتجاج کیا۔ قاری کے سامنے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی دونوں کتاب الآثار موجود ہیں۔ ان پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ کو اخبار آحاد سے کتنی وابستگی تھی اور کس طرح آپ اپنی فقہ کو ان پر مبنی قرار دیتے تھے۔ ان کی نصوص کو اخذ کرتے اور ان سے علل الاحکام کا استخراج کرتے۔ پھر ان پر اپنا قیاس استوار فرماتے جس میں مصلحت عامہ ہمیشہ ملحوظ رہتی۔ ہم قاری کو ان کے مطالعہ کا مشورہ دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں کتب

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۷۵) ہوا پہلے یہ شوشہ معتزلہ نے چھوڑا، بعد میں ان سے مناظرہ کرنے والے اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی اس سے متاثر ہو گئے اور اس کو ایک مسلمہ اصول سمجھ لیا گیا۔ حافظ ابن القیمؒ نے اسی سلسلے میں امام المظفر منصور بن محمد سمعانیؒ متوفی ۴۸۹ھ سے نقل کیا ہے۔ وکان قصدهم (یعنی المعتزلۃ) عنه رد الاخبار وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول الخ (الصواعق ص۴۰۶ ج۲) امام احمدؒ کے مسلک کی تفصیل "حیات امام احمد بن حنبلؒ" ص ۲۳۲ میں بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ نیز دیکھیے حافظ ابن القیمؒ کی الصواعق ص ۴۱۲۔۴۲۲۔ ج ۲۔ افسوس صورت حال آج بھی ویسی ہے۔! (ع۔ ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] کہ انکار کا جرثومہ بھی انہیں دنوں پیدا ہوا تھا (ع۔ ح) [2] اور یہ اہل حدیث حجاز تھے۔ (ع۔ ح)

بڑی صادق النسبتہ ہیں۔ ان کے انتساب میں ذرا بھر شبہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اپنے تلامذہ کو بھی اس کی تلقین کیا کرتے تھے جس کو انہوں نے بھی قبول کیا امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل (مبسوط) میں کثرت سے صحیح احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے اخبار آحاد کا حجت ہونا مستفاد ہوتا ہے اور فقہ حنفی کا ہر رمز شناس اس حقیقت ثابتہ سے آگاہ ہے۔ کہ یہ اصل حنفی مسلک اور اس کے طرزِ فکر ونظر کی صحیح ترجمانی ہے۔ امام محمدؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے متعدد واقعات قلم بند کئے ہیں کہ کس طرح صحابہ اخبار آحاد کو اخذ کرتے تھے آنحضرتؐ ان کے اس فعل کی تائید فرماتے۔ آپ کی وفات کے بعد بھی کسی کو ایسی احادیث کے قبول کرنے سے مجالِ انکار نہ تھی۔ اگرچہ کبھی ایسا ہوتا کہ بعض محتاط صحابہ دوسرے سے پوچھ کر ایک حدیث کی توثیق کر لیتے یا اس سے حلف اٹھواتے۔ مگر یہ سب کچھ اطمینان قلب کی خاطر تھا اخبار آحاد کی تردید کے لیے نہیں۔ امام محمدؒ نے یہ سب امور اپنی کتاب الاصل کے باب استحسان میں ذکر کئے ہیں[1]

اب ہم بطور مشتے نمونہ از خروارے چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ عراقی میں کس حد تک احادیثِ آحاد پر اعتماد کیا جاتا تھا۔

۱۔ امام محمدؒ نے جدہ (دادی) کو وارث قرار دینے میں مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے۔ جب انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے سامنے یہ ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جدہ کو چھٹا حصہ دلایا تھا تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کوئی اور شاہد لا یئے۔ چنانچہ محمد بن مسلمہؒ آئے اور اس کی تائید کی حضرت ابوبکرؓ نے اس کو چھٹا حصہ دے دیا۔ یہ ایک دینی کام تھا اور اس میں خبر واحد کو تسلیم کیا گیا۔ گو دوسری بات ہے کہ آپ نے اس کی مزید تائید و توثیق کے لیے ایک شاہد بھی طلب فرمایا۔

۲۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب کوئی شخص تین مرتبہ اذن مانگے اور اس کو اجازت نہ دی جائے تو اسے واپس لوٹ جانا چاہیئے" حضرت عمرؓ نے فرمایا

---

[1] ماخوذ از اصول بزدوی مع کشف الاسرار ص ۶۹۴ جلد ۲ (ع۔ح)

کوئی اور شاہد لایئے۔ چنانچہ ابو سعید خدریؓ نے ان کے حق میں شہادت دی۔
امام محمدؒ مذکورہ بالا دونوں احادیث پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے شاہد طلب کرنے کی غرض صرف احتیاط تھی ورنہ خبر واحد کافی تھی۔

۳۔ خبر واحد کے امور دین میں حجت ہونے پر امام محمدؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ ضحاک بن سلیمان کلابیؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام ایک خط میں تحریر فرمایا تھا "اشیم ضبابی کی عورت کو اس کے خاوند کی دیت (خونبہا) سے حصہ دو" حضرت عمرؓ نے ان کے قول کو قبول کر لیا۔ قبل ازیں آپ عورت کو خاوند کی دیت سے حصہ نہیں دیا کرتے تھے

۴۔ امام محمدؒ یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دحیہؓ کو خط دے کر قیصر روم کی طرف بھیجا تھا اور وہ خط ان پر حجت تصور کیا گیا (حالانکہ یہ بھی خبر واحد ہے)

۵۔ امام محمدؒ حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہیں "جب میں کوئی حدیث آنحضرتؐ سے بذات خود نہ سنتا بلکہ کسی دوسرے صحابی کے ذریعہ یہ حدیث مجھے پہنچتی تو میں اس سے حلف طلب کرتا[1] لیکن یہ حدیث مجھے ابوبکرؓ نے سنائی اور انہوں نے سچ فرمایا (ان سے حلف لینے کی ضرورت نہیں) امام محمدؒ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حلف لینا حضرت علیؓ کا منفرد مسلک ہے۔ آپ گواہ کو حلف دیتے تھے اور مدعی کو بھی مع بینہ کے حلف دیتے، اسی طرح راوی سے حلف لیتے تھے۔ گویا آپ کا مطلب یہ تھا کہ قسم دلانے سے روایت مزکیٰ ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بیوی خاوند کی شہادات مسئلہ لعان میں کہ ان میں کہ ان میں بھی قسم دی جاتی ہے۔ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو تو قسم کے تزکیہ کئے بغیر اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔ بجز حضرت ابوبکرؓ کے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو صدیق کا لقب عطا کرنا ہی آپ کی شہادت کے معتبر ہونے

---

[1] اس روایت میں صحابہ سے قسم لینے کا ٹکڑا حسب تصریح امام بخاریؒ ضعیف ہے جس کی نسبت حضرت علیؓ کی جانب مشتبہ ہے (تہذیب ص ۲۶۷ جلد ۱) بحر العلوم نے بھی اس کو غیر ثابت لکھا ہے۔ دیکھئے شرح مسلم الثبوت ص ۱۴۱ طبع ہند) (ع۔ح)

کے لیے کافی ہے۔

یہ مخلص ہے امام محمدؒ کے ان اقوال کا جو آپ نے خبر واحد کے دینی امور میں حجت ہونے، رویت ہلال میں اسے معتبر سمجھنے اور ان سے حلال و حرام کا اثبات کرنے کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ حنفی فقہ میں ایک حقیقت مسلّمہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے تلامذہ کو اس کی تلقین کی اور وہ آپ کے ہمنوا ہو گئے۔ لہٰذا اس میں ذرہ بھر شبہ کی گنجائش نہیں کہ حلال و حرام وغیرہ دینی امور میں اخبار آحاد حجت ہیں۔ اسی مسئلہ کی تائید و اثبات کے لیے امام محمدؒ نے یہ احادیث ذکر کیں جن میں سے ہم نے بعض کا تذکرہ کیا ہے اور جب اخبار آحاد دینی امور میں لائق احتجاج ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ فقہی استنباط میں قابلِ قبول نہ ہوں۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے منقول ہوں۔

الغرض فقہ حنفی کے اصول و فروع کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اخبار آحاد کو حجت مانتے تھے اور اپنے قیاسات و اصول کے لیے ان سے سند لیتے تھے۔

شروطِ روایت میں حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہؒ، آپ کے تلامذہ اور متاخرین، جملہ محدثین و فقہاء کی طرح راوی میں عدالت اور ضبط کی شرط ضروری قرار دیتے تھے۔ لیکن حنفیہ نے ضبط کی تفسیر میں دوسروں کی نسبت شدت سے کام لیا۔ چنانچہ فخر الاسلام بزدوی ضبط کی دقیق تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریق سے سنا جائے جیسے سننے کا حق ہے پھر اس کے معنی مراد کو سمجھا جائے۔ امکانی جد و سعی سے اسے یاد کیا جائے پھر اس کی حدود کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور اسے ادا (یعنی دوسرے شخص تک روایت پہنچانے) کرنے وقت تک اس کے مذاکرات کا اہتمام کرتے رہنا چاہیئے۔ مبادا وہ ذہن سے اتر جائے ..... اور وہ دو قسم ہے۔ متن کو بمعہ صیغہ و معنی ضبط کر لینا۔ دوسرا یہ کہ لغوی معنی کے ساتھ ساتھ اس کا شرعی اور فقہی مفہوم بھی ضبط کیا جائے۔ یہ مکمل ضبط ہے۔ جب مطلقاً ضبط کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے یہی قسم مراد ہو گی۔ چنانچہ جس شخص میں شدید غفلت پائی جاتی ہو۔

خواہ اس کی یہ تغافل شعاری پیدائشی ہو یا چشم پوشی اور اغماض کا نتیجہ ہو۔ اس کی خبر حجت قرار نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس میں ضبط کی قسم اوّل مفقود ہے۔ اسی طرح غیر فقیہ راوی کی روایت فقیہ کے مقابلہ میں قابل ترجیح نہیں سمجھی جائے گی"۔[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ضبط کا مفہوم حنفیہ کے یہاں بڑا دقیق ہے[2]۔ وہ ضبط کامل میں

---

[1] اصول فخر الاسلام (بر حاشیہ کشف الاسرار) (ص ۱۶، ۱۷، ج ۲۔ (مصنف) [2] ضبط کا یہ مفہوم "دقیق" ضروری ہے لیکن ہے خارجی چیز "ضبط" کا تعلق فی نفسہٖ خبر اور پھر خبر رسول ؐ سے ہے۔ جس کی جامع مانع تعریف وہی درست ہے جس کو اہلِ فن یعنی محدثین نے اختیار کیا ہے اس بارہ میں امام حاکم کی یہ تصریح ملاحظہ کیجئے۔ ان الصحیح لا یعرف بروایۃ فقط وانما یعرف بالفھم والحفظ وکثرۃ السماع ولیس لھذا النوع من العلوم عون اکثر من مذاکرۃ اھل الفھم والمعرفۃ لیظھر ما یخفی من علۃ الحدیث الخ (معرفۃ علوم الحدیث ص ۶۰) یعنی صحت حدیث میں فہم مطالب، حفظ متون واسانید کثرتِ سماع و مذاکرہ بہت ضروری ہے" اس کے بعد اس کی عمدہ تفصیل کی ہے۔

یہ حقیقت ظاہر و باہر ہے کہ صحابہ ؓ آنحضرت ؐ کے ارشادات، افعال اور تقریری احکام کو عقیدہ و عمل کی غرض سے عموماً فرماتے تھے یعنی غرض بیان فقہ اور تشریع ہوتی تھی۔ پھر بے سوچے سمجھے کیسے روایت کر سکتے تھے۔ غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے حنفیہ کی یہ تشریح ضبط "تخریجی" قسم کی ہے اور جس کا پس منظر تخریجی فقہ کے لیے گنجائش نکالنا تھا یعنی اس کو فقہی ترجیح کے لیے بنایا گیا ہے فن سے اس کا تعلق نہیں جس پر بڑا قرینہ منقولہ عبارت کا آخری حصہ ہے۔ جیسا کہ اس غرض کے لیے بعض دوسرے تخریجی اصول بنائے گئے جس کی طرف شاہ ولی اللہ ؒ نے حجۃ اللہ اور شاہ عبدالعزیز ؒ نے فتاویٰ میں اشارہ کیا ہے۔ لہذا ضبط کا یہ "دقیق مفہوم" تصحیح و تضعیف احادیث کے لیے معیار نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک نفس روایت کے لیے معیارِ تحقیق کا تعلق ہے اس کے شروط بمقابلہ اہلِ کوفہ، اہلِ حجاز کے زیادہ سخت تسلیم کئے گئے ہیں۔ حجازیوں کے سرخیل امام مالک ؒ تھے۔ جن کی جانشینی کا شرف (بواسطہ اساتذہ) حضرت امام بخاری ؒ اور امام مسلم ؒ وغیرہ کو حاصل ہوا۔ چنانچہ مقدمہ ابن خلدون (ص ۳۰۲، ۳) میزان شعرانی (ص ۶۴ ج ۱) حجۃ اللہ (ص ۱۳۳۔ ۱۳۴ ج ۱) میں اس قسم کی تصریحات موجود ہیں کہ محدثین حجاز اپنے شروط میں فقہاء کوفہ کی نسبت متشدد تھے۔ (ع۔ح)

راوی کی مہارتِ فقہ کو شامل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ان کے یہاں راوی کی فقہ دانی قبولِ روایت کے لیے شرط نہیں البتہ ترجیح کی اساس ضرور ہے۔ جب دو روایتیں باہم متعارض ہوں۔ ایک کا راوی فقیہ ہو اور دوسری کا غیر فقیہ۔ تو وہ فقیہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس میں ضبط و تحرّی اور دین کا فہم و شعور دوسرے راوی کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ سے مناظرہ کرتے وقت امام ابو حنیفہؒ نے فقہ راوی کی بنا پر ترجیح دینے کے اصول کو خود ذکر کیا تھا[1] ہم ذیل میں مناظرہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں

---

[1] اگرچہ اس مناظرہ کی نقل در نقل چلی آ رہی ہے یہاں تک کہ شاہ صاحبؒ نے بھی اسے نقل کر لیا۔ حالانکہ اس مناظرہ کی نسبت حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سخت مشکوک ہے، بوجوہ ذیل:۔

۱۔ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ کرامؒ سے بھی کسی نے اس کا اشارہ تک نہیں کیا۔ خصوصاً صاحبین جو فقہ الامام کے مدون تسلیم کئے گئے ہیں بالکل خاموش ہیں۔

۲۔ سب سے پہلے اس کا ذکر کرنے والے ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی متوفی ۳۴۰ھ ہیں جن کے حوالہ سے جامع المسانید خوارزمی (ص ۵۲ ج ۱) اور مناقب امام ابو حنیفہؒ موفق معتزلی (ص ۱۳۰ ج ۱) میں ہے۔ مگر خود ان حارثی صاحب کی حالت یہ ہے کہ علماء حدیث و فقہ کے نزدیک بحیثیت ایک راوی سخت مخدوش ہیں۔ وضع حدیث تک کرنے سے نہیں چوکتے تھے (الجواہر المضیئہ ص ۲۸۹-۲۹۰ ج ۱ و الفوائد البہیہ ص ۴۴)

۳۔ حارثی صاحب نے مناظرہ کی اس کہانی کی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کا اپنا شیخ محمد بن ابراہیم رازی ہے جس کے متعلق علاوہ دوسرے علماء کے حافظ دار قطنیؒ کی یہ رائے ہے دجال یضع الحدیث (لسان المیزان ص ۲۴ ج ۴) اس کے بعد سلیمان بن داود شاذکونی کا نمبر آتا ہے۔ اس کے بھی سخت کمزور اور مشتبہ ہونے پر تقریباً علمائے جرح و تعدیل متفق اللسان ہیں (لسان ص ۸۴-۸۸ ج ۳) خود علامہ ماردینی حنفیؒ نے ان کو بالکل ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے (الجواہر النقی فی الرد علی البیہقی ص ۸۲ جلد ۲)

واضح رہے کہ اسی سلیمان کی روایت سے ایک مناظرہ امام اوزاعیؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے مابین بھی سنن بیہقی (ص ۸۲ ج ۲) میں ہے جو شافعیہ کے حق میں جاتا ہے کیونکہ اس میں رفع یدین کے مسئلہ میں امام اوزاعیؒ کے مقابلہ میں امام سفیانؒ کو لاجواب دکھایا گیا ہے۔ کیا عجب کہ اسی نے دونوں کہانیاں (باقی بر صفحہ ۴۸۲)

"سفیان بن عیینہؒ ذکر کرتے ہیں۔ ابو حنیفہؒ اور اوزاعیؒ مکہ کے دار الحیاطین میں جمع ہوئے گفتگو کے دوران اوزاعیؒ نے ابو حنیفہؒ سے پوچھا۔ "آپ رکوع کو جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟" ابو حنیفہؒ نے کہا "اس لیے کہ رفع یدین رکوع کو جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رسول اللہؐ سے ثابت نہیں۔" اوزاعیؒ نے کہا "یہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ مجھے زہریؒ نے بتایا۔ انھوں نے سالم سے اور سالم نے اپنے باپ سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع کرتے وقت، رکوع کو جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔" امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا "مجھے حمادؒ نے بتایا انھوں نے ابراہیم سے سنا۔ ابراہیم نے علقمہ اور اسود سے سنا اور انھوں نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرتے تھے اور پھر اسے دہراتے نہ تھے۔" اوزاعیؒ نے پھر جواب میں کہا "میں آپ کو زہریؒ، سالمؒ اور ان کے والد (عبد اللہ بن عمرؓ) کی روایت سناتا ہوں اور آپ ہیں حمادؒ اور ابراہیمؒ کی روایت کردہ حدیث سناتے ہیں۔

ابو حنیفہؒ جواباً بولے۔ حمادؒ، زہریؒ سے بڑے فقیہ تھے۔ ابراہیمؒ، سالمؒ سے بڑھ کر عالمِ فقہ تھے اور علقمہ کا پایہ کسی طرح ابنِ عمرؓ سے کم نہیں[1]۔ اگر ابنِ عمرؓ کو صحابی

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۸۱) گھڑی ہوں کہ ایک شافعیوں کو دے دی اور دوسری حنفیہ کو۔ پھر امکان کے باہر یہ بھی نہیں کہ شافعیہ کی کہانی کے جواب میں شاذکونی کے نام سے دوسری کہانی گھڑ لی گئی ہو۔

(۴) غرض روایت کے اعتبار سے حضرت امامؒ سے یہ کہانی قطعاً ثابت نہیں اور نفسِ واقعہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ایسے مناظرہ کا صدور حضرت امامؒ سے بہت بعید ہے جس میں ایک جلیل القدر صحابی پر ایک تابعی کو کسی حیثیت سے بھی فضیلت دی گئی ہو اور جس میں تاریخِ رجال سے پوری واقفیت نہ ہونے کا حضرت امامؒ پر (معاذ اللہ) الزام عائد ہو سکتا ہو۔ (ع۔ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] ائمہ سلف میں تقابل کوئی اچھی بات نہیں مگر حضرت امام ابو حنیفہؒ کی اس مناظرہ سے برأت ثابت کرنے کی غرض سے عرض ہے کہ رجالِ حدیث کی تاریخی دستاویزوں کی رُو سے :- (باقی بر صفحہ ۴۸۳)

ہیں تو اسود بھی متعدد فضیلتوں کے حامل ہیں۔" یہ آخری عبارت بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"ابراہیم، سالم سے بڑے فقیہ تھے۔ اور اگر صحابی ہونے کا پاس نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہؒ، عبداللہ ابن عمرؓ سے بڑے عالم فقہ تھے۔ اور عبداللہ تو آخر عبداللہ ہیں ہی۔"

عبداللہ سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ تھے۔ یعنی ان راویوں میں کوئی شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ہمسری نہیں کر سکتا۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۸۲) (ا) امام محمد بن مسلم زہریؒ کا مقام، حدیث و فقہ دونوں میں امام حمادؒ سے بہت بلند ہے (تقریب، نیز دیکھئے طبقات الفقہاء (ص ۳۵) تذکرہ (ص ۱۰۸-۱۰۲ ج ۱) والبدایہ (ص ۳۴۰-۳۴۸ ج ۹) وغیرہ۔ اور امام حمادؒ کے بارے میں لکھا ہے (تقریب، نیز دیکھئے میزان الاعتدال و تہذیب ترجمہ حماد بن ابی سلیمان کوفی۔

(ب) امام سالمؒ کے افقہ ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ ان کا شمار فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے، جب کہ امام ابراہیمؒ کو یہ مقام نہ مل سکا۔ تقریب، تہذیب اور تذکرۃ الحفاظ وغیرہ میں دونوں کے تراجم دیکھنے پر امام سالمؒ کی بہ ہر حیثیت امام ابراہیم نخعیؒ پر فوقیت معلوم ہو سکتی ہے۔

(ج) حضرت عبداللہ بن عمرؓ جلیل القدر صحابی۔ حفظِ حدیث میں ممتاز درجے پر فائز تھے اور ان کا شمار فقہائے صحابہؓ میں کیا گیا ہے: تذکرۃ الحفاظ، احکام لابن حزم، اعلام الموقعین ( ) مصفیٰ (ص ۱۲ ج ۱) وغیرہ یعنی حضرت علقمہؒ تابعی سے بہر نوع فائق۔

اور جہاں تک دونوں صحابیوں — حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ — کا تعلق ہے دونوں حافظ حدیث اور دونوں فقیہ، دونوں میں فقیہ، غیر فقیہ اور فقیہ و افقہ کا تجزیہ غیر ضروری بلکہ غیر مناسب ہے۔ ہاں اواضح ہے۔ زیر بحث رفع یدین حضرت ابن عمرؓ کے سوا دوسرے بہت سے حفاظ و فقہاء، صحابہؓ سے بھی مروی ہے — غرض اس نقطۂ نظر سے بھی اس مناظرہ کا امام صاحبؒ کی طرف انتساب درست نہیں۔ واللہ اعلم (ع۔ح) (حاشیہ صفحہ ہذا) لہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۳۱ ج ۱

اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعارض روایات میں ترجیح کے وقت امام ابوحنیفہؒ راوی کی فقاہت کو ملحوظ رکھتے تھے۔ وہ افقہ راوی کی روایت کو کم فقیہ کی روایت پر ترجیح دیتے یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک غیر فقیہ راوی کی روایت فقیہ کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ فقیہ راوی حفظ وضبط کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے۔ اس کا ادراک زیادہ پختہ ہے اور اس لیے وہ دوسروں سے زیادہ لائق اتباع ہے۔

ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس مناظرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملکی وا قلیمی تعصب کے پیش نظر ہر فقیہ انہی محدثین اور شیوخ حدیث کا طرف دار تھا جن سے وہ روایت حدیث کرتا تھا یا یوں کہئے کہ اسی جذبہ کے پیش نظر ہر ملک کے رہنے والے ان ہی شیوخ حدیث سے استفادہ کرتے تھے جنہوں نے ایسے صحابہؓ سے روایات اخذ کیں جو ان کے بلاد وامصار میں آبسے تھے

شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی قلت روایت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ آپ ضبط کی قید میں شدت سے کام لیتے تھے[1] اور قلیل الروایۃ سلف صالحین کے نقش قدم پر چلتے

---

[1] حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قلیل الروایہ ہونے کی یہ توجیہ وتعلیل، تخریج وتکلف اور بلا ضرورت ہے۔ اولاً قلت وکثرت روایات اضافی سی چیز ہے جس کا تعلق احوال وظروف سے تھا ثانیاً قلت روایت نفس الامر میں کوئی معیوب بات نہیں۔ اگر حضرت امامؒ کے متعلق یہ بات حجازی حلقوں کی طرف سے کہی گئی تو صرف اس اعتبار سے کہ زیادہ روایات نہ ہونے کے باعث حضرتؒ کو قیاس سے کام لینا پڑا اور یہ تو ظاہر ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مقابلہ میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مسائل قیاسیہ کی کثرت ہے۔ چنانچہ آپ کو "قیاس" کہا جاتا تھا۔

ثالثاً اس قلت کی کوئی توجیہ اگر کرنی بھی ہو تو ترجیح اسی کو ہونی چاہیئے جسے حضرت امامؒ کے مناقب نویس علماء کے حوالوں سے جناب مصنف، شروع کتاب ص۵۰-۵۳ میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ ابتدائے تحصیل علم سے لے کر آخر تک حضرتؒ کی اصل توجہ فقہ وتفقہ کی طرف رہی اور سچ یہ ہے کہ یہ کمال اللہ تعالیٰ نے اونچے درجہ کا آپ کو عنایت فرمایا تھا۔ اس غرض کے لیے جتنا ذخیرہ حدیث پاک کا درکار ہوا اس کو بھی زیادہ تر کوفہ ہی سے حاصل فرمایا اور یہ تو مسلم ہی ہے کہ کوفہ میں ذخیرۂ حدیث بہ نسبت حجاز کے کم تھا واشتغالھم بعلم الحدیث قلیل قدیمًا وحدیثًا۔ الانصاف ص، از شاہ ولی اللہ یعنی "اہل کوفہ کا علم حدیث سے اشتغال ہمیشہ سے کم رہا"

اور جتنا کچھ حاصل فرمایا اس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصانیف سے ہو سکتا ہے۔ اور ضبط میں شدت پر بحث ص۴۲۹ میں ہو چکی ہے۔ (ع۔ ح)

چنانچہ سرخسی کہتے ہیں۔

"ابوحنیفہؒ قلیل الروایہ تھے۔ بعض مخالفین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ آپ فنِ حدیث سے بہرہ ور نہ تھے۔ دراصل معاملہ یوں نہیں بلکہ آپ اپنے معاصرین میں سب سے بڑے عالمِ حدیث تھے۔ لیکن کمالِ ضبط کی شرط کو ضروری قرار دینے کی وجہ سے آپ کی روایات کی تعداد زیادہ نہ ہو سکی۔[1]"

مندرجہ بالا بیانات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اخبارِ آحاد کو قبول کرتے تھے اور اس میں انہیں کوئی تردّد نہ تھا لیکن راوی کے ضبط کے معاملہ میں متشدد تھے۔ جب روایات باہم متعارض ہوتیں تو راوی کی فقاہت کو وجہ ترجیح بناتے اور فقیہ راوی کی روایت کو غیر فقیہ پر اور بڑے فقیہ کی روایت کو کم درجہ فقیہ پر ترجیح دیتے تھے۔[2]

جب خبرِ واحد اور قیاس متعارض ہوں؟

محلِ بحث یہ مسئلہ ہے کہ جب خبرِ واحد اور قیاس باہم متعارض ہوں تو اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف کیا ہے؟

(ا) کیا اخبارِ آحاد کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور اس مخالفت کو ضعفِ حدیث کا سبب گردانا جائے گا۔

(ب) یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو ٹھکرا دیا جائے گا۔ کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں؟

(ج) یا یہ کہ فقیہ راوی کی روایت قبول کر لی جائے گی اور غیر فقیہ کی نہیں۔

(د) یا غیر فقیہ کی روایت کو بھی قبول کر لیتے بشرطیکہ وہ یکسر قیاس کے خلاف نہ ہو بلکہ کسی بھی توجیہ کے مطابق وہ قیاس سے ہم آہنگ ہو سکے۔ یقبل بشرط الا ینسد باب الرای۔

یہ مباحث بڑے معرکۃ الآراء ہیں۔

پہلا اختلافی مبحث علمائے اصول کے درمیان اس بارہ میں یہ ہے کہ اخبارِ آحاد جہاں

---

[1] کشف الاسرار ص ۱۱، ج ۲ [2] اگر اس کی بنیاد مذکورہ بالا مناظرہ بابت رفع یدین پر ہے تو ابھی اوپر تحقیق کیا جا چکا ہے کہ وہ امام صاحبؒ سے ثابت نہیں (ع-ح)

قیاس یا فقہ اسلامی کے کسی معروف اصول سے متعارض ہوں تو وہاں کیا موقف اختیار کرنا چاہیئے۔

دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف کیا تھا اور کس رائے کو ان کا نظریہ تصور کیا جائے۔

اب ہم پہلے تو اختلافِ اوّل کو بیان کرتے ہیں، بعدہٗ دوسرا جس میں روایاتِ منقولہ کی مدد سے امام ابوحنیفہؒ کا موقف معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں زیرِ بحث مسئلہ میں علماء مختلف الخیال ہیں۔ فقہائے حدیث کہتے ہیں کہ اخبارِ آحاد قیاس پر مقدم ہیں۔ کیونکہ قیاس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں نص موجود نہ ہو۔ اور جب نص موجود ہو تو قیاس کے لیے کوئی گنجائش نہ رہی۔ دوسرے یہ کہ قیاس بوقتِ ضرورت ہوتا ہے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ایک حدیث موجود ہے تو وہ ضرورت پورا کرنے کے لیے کافی ہے۔ تیسرے یہ کہ قیاس بھی تو ظنی ہی ہوتا ہے اور خبرِ واحد کو زیادہ سے زیادہ بلحاظ ثبوت ظنی کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ظنی منسوب الی الرسول اور ظنی منسوب الی الفقیہ باہم متعارض ہوں تو عقل و منطق کا تقاضا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ترجیح دی جائے۔

چوتھی وجہ یہ کہ صحابہ کبارؓ جیسے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور تابعین کبار کو جب اپنی رائے کے خلاف حدیثِ رسول مل جاتی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دینے کے قول سے ضحاک کلابیؓ کی حدیث کی بنا پر رجوع کر لیا تھا اسی طرح ابنِ عمرؓ نے مزارعت (بٹائی پر زمین دینے) کے بارے میں اپنی رائے کو رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث کی بنا پر ترک کر دیا تھا۔ ایسے ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فیصلہ دیا تھا کہ خریدی ہوئی چیز عیب کی بنا پر واپس کی جائے تو اس شے کی آمدنی بھی بائع کو واپس کر دینی چاہیئے۔ لیکن جب ان کو حدیث الخراج بالضمان (یعنی آمدنی کا حق دار وہی ہے جو اس کا ذمہ دار ہے) مل گئی اور پتہ چل گیا تو فیصلہ واپس لے لیا۔[1]

اس کے نظائر و امثال حدِ شمار سے باہر ہیں۔

---

[1] یہ سب آثار کشف الاسرار ص ۶۶۸ جلد ۲ سے منقول ہیں۔ نیز دیکھئے روضۃ الناظر ص ۲۶۹ ج ۱ ا ت ح - ح:

عام فقہاء حدیث کا مسلک ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے ...... قیاس کی کوئی قدر و قیمت نہیں، گو وہ حدیث خبرِ واحد ہو اور ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ وہ ثقہ راوی اور موافقتِ قیاس کو شرط قرار نہیں دیتے۔ امام شافعیؒ اسی مسلک پر گامزن رہے اور اسے اپنے الرسالۃ میں نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ان بہت سی احادیث کو قابلِ احتجاج قرار دیا جن کو امام مالکؒ نے بعض اصولِ عامہ اور قرآن و حدیث سے اخذ کردہ قواعد کے مخالف ہونے کی بنا پر رد کر دیا تھا[1]

فقہاء حنفیہ میں سے ابوالحسن کرخی کا بھی یہی قول ہے[2]

عیسیٰ بن ابان کا خیال اور اُس کے متمسکات

حنفی فقہاء میں سے عیسیٰ بن ابان کا خیال ہے کہ اگر خبرِ واحد کا راوی عادل اور فقیہ ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث، قیاس پر مقدم ہوگی ورنہ معاملہ محلِ اجتہاد (غور و فکر) رہے گا۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ صحابہؓ قیاس سے کام لے کر عام طور پر غیر فقیہ کی روایت کو نہیں تسلیم کرتے تھے جیسا کہ ابن عباسؓ نے جب ابوہریرہؓ سے یہ روایت سنی الوضوء مما مستہ النار (آگ پر پکی ہوئی چیز کے استعمال سے وضو کرنا پڑے گا) تو ابنِ عباسؓ نے کہا "اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا اس سے پھر وضو کرنا ہوگا؟" اسی طرح ابن عباسؓ ہی نے جب ابوہریرہؓ سے سنا "من حمل جنازۃ فلیتوضأ (جو جنازہ اٹھائے وہ وضو کرے) تو ابن عباسؓ بولے "کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے وضو کرنا لازم آئے گا؟" ایسے ہی حضرت علیؓ نے بروع کی روایت قیاس کے مقابلہ میں رد کر دی تھی۔ وہ حدیث اس عورت کے بارے میں ہے جس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور اس کا خاوند مر جائے تو وہ مہرِ مثل کی حق دار ہوگی۔

علی ہذا القیاس صحابہ و تابعین سے بکثرت ایسے آثار منقول ہیں کہ انہوں نے قیاس کے مقابلہ میں خبرِ واحد کو ناقابلِ احتجاج ٹھہرایا[3] علاوہ ازیں مزید دلائل یہ بھی دیتے ہیں کہ قیاس،

---

[1] اس دعوئے کی دلیل میں جب تک مثالیں سامنے نہ رکھی جائیں نہیں کہا جا سکتا کہ واقعی امام مالکؒ نے "قواعد عامہ" کی بنا پر اخبارِ آحاد کو رد کیا اور امام شافعیؒ نے ان کی مخالفت کی (ع۔ ح) [2] کشف ص ۶۹۸ ج ۲ (ع۔ ح) [3] ان نقلی متمسکات کے جواب کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲ میں آگئے ہیں (ع۔ ح)

اجماعِ صحابہ کی رُو سے حجت شرعی ہے اور خبرِ واحد کا قولِ رسولؐ ہونا امرِ مظنون ہے۔ لهذا جو بات قیاس سے ثابت ہو وہ گویا اجماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے خبرِ واحد کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوئی۔ نیز قیاس اس لیے بھی خبرِ واحد کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے کہ راوی میں ایک کذب و سہو کا احتمال ہے اور قیاس میں یہ چیز نہیں اور اس لیے بھی کہ قیاس میں تخصیص کا امکان نہیں۔ جب کہ خبرِ واحد میں یہ احتمال موجود ہے۔ پس احتمالِ تخصیص سے جو خالی ہوگا وہ لائق ترجیح ہے۔

مذکورہ شبہات کے جواب اخبارِ آحاد کو ہدفِ تنقید بنانے کے لیے حنفیہ کے استدلالات کا سلسلہ بڑا طویل ہے۔ اگر ان کے بیان کردہ مقدمات کی صحت تسلیم کرلی جائے۔ تو ان کے دلائل کی زد تمام اخبارِ آحاد پر پڑتی ہے۔ صرف غیر فقیہ راویوں کی روایات پر نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ سارے مقدمات محلِ نظر ہیں کیونکہ ان سب کی اساس یہ مفروضہ ہے کہ قیاس قطعی ہے جس میں کسی شبہ اور احتمال کی گنجائش نہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں ہر جانب سے احتمال کی گنجائش موجود ہے کیونکہ قیاس کا انحصار اس وصف کے استخراج پر ہے جو کسی منصوص علیہ چیز کے جملہ اوصاف میں مدارِ حکم کی حیثیت رکھتا ہو (جس کو فقہی اصطلاح میں "علّت" کہتے ہیں) اور یہ ایک ظنی امر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ مجتہد کا تجویز کردہ وصف حکم میں مؤثر ہو اور ہو سکتا ہے کہ مؤثر یہ نہ ہو کوئی اور وصف ہو۔ گویا اس میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ خبرِ واحد میں پیدا کردہ احتمال سے کسی طرح کم نہیں۔ بلکہ ایک اعتبار سے تو یہ احتمال زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ یہ احتمال اصل ثبوت میں ہے حالانکہ خبرِ واحد میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ اصل ثبوت میں نہیں بلکہ وہاں صرف یہ شبہ لاحق ہے کہ راوی غلطی یا نسیان کا شکار نہ ہوگیا ہو۔ جب کہ اصل یہ ہے کہ ایک صاحب حفظ و ضبط اس سے محفوظ رہی ہو۔

اس بحث کو ۔۔ کہ قیاس کا ہے خبرِ واحد پر مقدم ہوتا ہے ۔۔ ختم کرنے سے قبل یہ بتا دینا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ اس نظریہ کے قائلین کا یہ دعوے نہیں کہ قیاس مطلقاً ان تمام اخبارِ آحاد کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہے جن کے راوی غیر فقیہ صحابی ہوں۔ بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ غیر فقیہ راوی کی روایت جو مخالفِ قیاس ہو مطلقاً قابلِ رد نہیں بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اپنے اجتہاد سے اس میں

غور و فکر کرے۔ اگر اس میں کوئی وجہِ تخریج موجود ہو یعنی اس حدیث میں قیاس کا دروازہ مطلقاً مسدود نہ ہو جاتا ہو تو بایں طور قابلِ قبول ہو گی۔ کہ اگرچہ ایک طرح سے یہ مخالفِ قیاس ہے مگر بعض توجیہات سے کسی دوسرے قیاس کے مطابق ہے۔ اندریں صورت یہ حدیث متروک نہیں ہو گی بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا اور یہی مطلب ہے حنفیہ کے اس قول کا کہ

"عادل ضابطہ غیر فقیہ راوی کی خبر واحد صرف ضرورت کے تحت ترک کی جاتی ہے کہ اس پر عمل کرنے سے قیاس کا دروازہ کلیتہً مسدود ہو جاتا ہے"

اور یہ صورت بھی اس وقت ہے جب راوی عادل ہو لیکن جب راوی مجہول غیر معروف العدالۃ ہو تو اس کی جو حدیث قیاس کے خلاف ہو گی وہ اس رائے کے قائلین کے نزدیک رد کر دی جائے گی اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اور مجتہد کو اس کی تخریج میں کسی موافق طریق سے کوشش کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا[1]

فخر الاسلام نے عیسیٰ بن ابان کی پشت پناہی کا حق ادا کر دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب یہی رائے رکھتے تھے مگر ہمیں اس کے تسلیم کرنے میں تامل ہے جیسا کہ ہم بحث کے آخر میں اس پر تبصرہ کریں گے۔

ابو الحسین معتزلی کی تقسیمات اربعہ

ابو الحسین[2] بصری نے خبر واحد اور قیاس کے تعارض پر بڑی اچھی گفتگو کی ہے اور قیاس کو چار قسموں میں منقسم کیا ہے[3]

قسم اوّل:- وہ قیاس ہے جو نص قطعی پر مبنی ہو۔ بایں طور کہ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت ماخذ میں صراحتہً مذکور ہو۔ علت بھی منصوص علیہ یا منصوص علیہ کے قریب قریب ہو۔ اس صورت میں خبر واحد قیاس کا مقابلہ نہ کر سکے گی کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ امر اس صورتِ خاص میں نص قطعی سے ثابت شدہ احکام کی طرح ہے کیونکہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے۔ پھر وہ نص قطعی

---

[1] ان توجیہات اور اقوال کے لیے دیکھئے کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲ [2] محمد بن علی بصری معتزلی متوفی ۴۶۳ھ یہ عبارت اس کی کتاب المعتمد فی اصول الفقہ سے لی گئی ہے (ع۔ح) [3] ہماری رائے میں یہ سب "تدقیق و تحقیق" اس معتزلی عالم سے اصولِ فقہ میں داخل ہوئی۔ بعد میں اس کو "نقلیات" سے مدلل کرنا جو شروع کیا تو جہاں شاذ و واقعہ کہیں دیکھ پایا یا کسی امام کی کسی فقہی جزوی سے کچھ کشید کرنا پڑا سب کچھ کر کے اس کو "اصول" بنا لیا گیا (ع۔ح)

کے مقابلہ میں کیونکر ٹھہر سکتی ہے بلکہ خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اس کی نسبت آنحضرتؐ کی جانب مشکوک ہے۔

قسم ثانی:۔ قیاس کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ کسی ظنی اصل پر مبنی ہو۔ اس کی علت استنباطی ہو نصی نہ ہو سو اندریں صورت خبر واحد کو مقدم رکھا جائے گا کیونکہ وہ صراحۃً حکم پر دلالت کرتی ہے اور اس کے برخلاف قیاس چند واسطوں سے حکم کو واضح کرتا ہے اور اس لیے بھی کہ قیاس میں ہر جانب سے شکوک و ظنون آداخل ہوتے ہیں۔ مثلاً استنباطِ علت میں ظن کا دخل ہے اور جس اصل پر وہ مبنی ہے وہ ظنی ہے جیسے اخبارِ آحاد ظنی الثبوت ہیں لہٰذا قیاس کو اس صورت میں خبرِ واحد پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ خبر واحد میں صرف ایک ظن ہے اور قیاس ظنون و شکوک سے گھرا ہوا ہے لہٰذا ایک ظن کی حامل اخبارِ آحاد اقرب الی الاطمینان ہوں گی۔

ابو الحسین بصری کا دعویٰ ہے کہ قسم اول میں سب علماء کے نزدیک خبر واحد ناقابلِ التفات ہے اور قسم ثانی میں قیاس بالاتفاق ناقابلِ قبول۔

قسم ثالث:۔ قیاس کی تیسری قسم یہ ہے کہ اصل قیاس، نصِ ظنی سے ثابت ہو اور علت کا اثبات بھی نصِ ظنی سے ہو رہا ہو۔ اندریں صورت خبر واحد اور قیاس باہم معارض ہوتے ہیں۔ بصری اس صورت میں بھی دعوے کرتے ہیں کہ سب علماء کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی کیونکہ وہ حکم پر صراحۃً دلالت کرتی ہے۔

قسم رابع:۔ قیاس کی چوتھی قسم یہ ہے کہ علت استنباطی ہو اور جس اصل پر قیاس کی بنیاد رکھی گئی ہو وہ نص قطعی مثلاً آیت قرآنی یا حدیث متواتر ہو۔ یہ صورت علماء میں محلِ اختلاف ہے[1]

ابو الحسین بصری نے اخبار آحاد اور قیاس کے معارضہ کی یہ چار صورتیں ذکر کی ہیں ان کا

[1] یہ اقسامِ اربعہ کشف الاسرار ج ۲ ص ۶۹۷ میں مذکور ہیں۔ ابن حاجب اور علامہ آمدی کا قول ہے "مذہب مختار یہ ہے کہ جب علت ایسی نص سے ثابت ہو جو ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے خبر واحد پر فوقیت رکھتی ہو اور فروع بھی قطعی ہو تو قیاس کو مقدم کیا جائے گا اور اگر ظنی ہوتے میں دونوں برابر ہوں تو مجتہد کو توقف کرنا پڑے گا یا قواعدِ معارضہ کو دونوں نصوص پر چسپاں کرنا ہوگا اگر علت استنباطی ہو تو حدیث کو مقدم کیا جائے گا۔" (دیکھئے التحریر لابن الہمام ص ۳۰۰ ج ۲) (مصنف)

دعوئے ہے کہ پہلی تین قسمیں علماء میں متفقہ ہیں اور اختلاف صرف آخری قسم میں پایا جاتا ہے۔ لیکن علماء کسی قید کے بغیر اختلاف کا ذکر کرتے ہیں اور مختلف فیہا صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

خبر واحد و قیاس میں تعارض اور ائمہ سلف حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور ان کے بعد آنے والے فقہائے ظاہریہ کو چھوڑ دیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عصر صحابہؓ سے لے کر مجتہدین کے دور تک تمام فقہاء[1] ایسی اخبار آحاد

---

[1] یہ ایسا دعویٰ ہے جس کی تعامل سلف ہرگز تائید نہیں کرتا بلکہ یہ بات اس عہد کے دینی مزاج ہی کے خلاف ہے۔ کوئی اکا دکا شاذ واقعہ کہیں مل جاتا ہے تو اس سے اتنا بڑا دور رس تاریخ کا حامل دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے جس سے حدیث پاک کے احترام کو ٹھیس لگتی ہو۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ان چند آثار سے یہ نتیجہ نکلتا ہی نہیں جیسا کہ ہم ابھی عرض کریں گے۔ دوسرے یہ کہ بعض صحابیوں کی ان آراء کو صحابہ کرامؓ کے اجتماعی ذہن نے قبول ہی کب کیا تھا کہ اس کو ایک کلیہ اور اصل کی حیثیت سے مسلمہ بنا لیا جائے۔ بلکہ قاعدہ تو یہ بیان کیا گیا ہے و الصحابی اذا قال قولا وخالفه غيره منهم لم يكن قوله حجة (نووی شرح صحیح مسلم ص ۷۰ ج ۱) "صحابی کے قول کی صحابی ہی مخالفت کرے تو وہ حجت نہ ہوگا" فقہاء کا صحیح مذہب وہی ہے جسے حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے وقد انكر الائمة على من رد احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن وقالوا لا ترد السنة بالقرآن كيف بمن ردها برأى او قياس او قاعدة هو وضعها (الصواعق ص ۴۴۹ ج ۱) یعنی ائمہ سلف نے ایسے شخص پر بھی نکیر وارد کیا ہے جو ظاہر قرآن کی آڑ میں سنت کو مسترد کرتے چہ جائیکہ وہ شخص جو کسی رائے، قیاس، اور اپنے وضع کردہ قاعدہ (عامہ) کی بنا پر حدیث کو رد کر دے بوجہ بدرجہ اولیٰ تردید کا مستحق ہے)

اس سلسلے میں حافظ ابن القیمؒ کا کچھ کلام (ص ۱۶۲) میں گزر چکا ہے مصنف کے اس بلند بانگ دعوے کے برعکس مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں لکھا ہے کہ قیاس اور خبر واحد میں تعارض کی صورت میں خبر واحد کو مطلقاً ترجیح دینا اور اس کو مقدم رکھنا امام احمدؒ، امام شافعیؒ (بلکہ امام مالکؒ کا بھی) امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور اکثر حنفیہ کا مذہب ہے الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة ابوحنيفة و الشافعي واحمد و الصاحبان ابو يوسف ومحمد بل جل اصحاب الامام ان ذلك فى الخبر مطلقا و نسب الى الامام (ص ۴۶۲-۴۶۳) اس کے بعد دلائل دیتے ہیں۔ (ع۔ ح)

کو ترک کر دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے انتساب کو غلط قرار دیتے تھے جن کو وہ اصولِ ثابتہ شریعت کے مخالف سمجھتے، یعنی ایسے اصول سے کہ جنہیں قرآن یا احادیث مشہورہ سے مستنبط خیال کرتے تھے۔

مثلاً حضرت عائشہؓ نے حدیث ان المیت لیعذب ببکاء اھل علیہ کو اس بنا پر رد کر دیا کہ یہ قرآن کے عام قاعدہ لا تزر وازرۃ وزر اخری (النجم) کے خلاف ہے [۱] یا مثلاً حضرت

[۱] جناب مصنف کی اسی قسم کی ایک تقریر پر گزشتہ اوراق میں ایک جگہ تنقید کی جا چکی ہے۔ قارئین کرام ص ۱۶۱-۱۶۲ ملاحظہ کریں اور اس کے بعد مزید گزارش یہ ہے کہ :-

(۱) حضرت عائشہؓ کے دونوں اثروں کی یہ ترجمانی درست نہیں کی گئی، چنانچہ تعذیب و نوحۂ میت والے اثر میں انہوں نے حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایتوں کو اس امر پر محمول کیا کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ صحیح یاد نہیں رہے یا وہ واقعہ مستحضر نہ رہا جو ارشاد نبوی کا پس منظر تھا۔ اس بیان کے بعد انہوں نے آیت کریمہ لا تزر وازرۃ وزر اخری اپنی رائے کہ "نوحہ، سبب تعذیب نہیں بن سکتا" کے لیے بطور دلیل پڑھی۔ صحیح بخاری، سنن نسائی، سنن ابی داؤد وغیرہ کتابوں میں تفصیلاً یہ روایات دیکھی جا سکتی ہیں لہٰذا حضرت عائشہؓ کے الفاظ سے یہ ہرگز نہیں نکلتا کہ "قرآن کے قاعدہ عامہ ... کے معارض ہونے کی بنا پر اس روایت کا انتساب آنحضرتؐ کی طرف غلط ہے یا یہ کہ قرآن کے معارضہ کی وجہ سے اس حدیث کو مسترد کیا گیا ہے۔"

علاوہ ازیں خود صحابہؓ اور ائمہ محدثین کے نزدیک حضرت عائشہؓ کی نہ یہ تغلیط درست تھی اور نہ ان کا اجتہاد، صحیح راہِ تطبیق کی وہ تھی جس کی طرف حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کی تبویب میں اشارہ فرمایا ہے۔ علامہ خطابی لکھتے ہیں۔ قد یحتمل ان یکون الامر فی ھذا علی ما ذھبت الیہ عائشۃ لانھا رُت ان ذلک انما کان فی شان یھودی والخبر المفسر اولی من المجمل ثم احتجت لہ بالآیۃ وقد یحتمل ان یکون ما رواہ ابن عمر صحیحا من غیر ان یکون فیہ خلاف الآیۃ وذلک انھم کانوا یوصون اھلیھم بالبکاء والنوح علیھم - فالمیت انما تلزمہ العقوبۃ فی ذلک بما تقدم من امرہ ایاھم لذلک الخ (معالم السنن ص ۳۰۳ ج ۱)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اسبابِ اختلافاتِ صحابہ و تابعین کے تحت لائے ہیں کہ بعض دفعہ ضبطِ الفاظ کے سلسلہ میں صحابہؓ میں اختلاف ہو جاتا تھا (حجۃ اللہ ص ۱۴۳ ج ۱) غرض کہ "اصلِ قطعی" کی بنا پر حدیثی نص کے استرداد کے لیے زیرِ بحث اثر کو دلیل بنانا پوری بات پر غور نہ کرنے کا نتیجہ ہے (ع-ح)

عائشہؓ ہی نے معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی حدیث کو آیت لا تدرکہ الابصار کے خلاف سمجھ کر رد کر دیا[1] ایسے ہی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے قبل دھونے کی حدیث کو اس عام قاعدہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے نظر انداز کر دیا[2] جو اسلامی احکام کے تتبع سے ثابت ہوتا ہے اور وہ "رفع حرج" کا قاعدہ ہے۔ اس طرح کے بکثرت[3] واقعات مل جاتے ہیں جن میں "اصل عام" کی بنا پر خبر واحد ترک کر دی گئی۔

عصر مجتہدین میں فقہاء مدینہ کے سرتاج امام مالکؒ ان اخبار آحاد کو رد کر دیتے تھے جو عام اور قطعی اصولوں کے خلاف ہوتی تھیں۔ مثلاً یہ کہ انھوں نے حدیث من مات و علیہ صیام صام عنہ ولیہ کو رد کر دیا۔ ایسے ہی وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ "مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے جن ہانڈیوں میں اونٹ اور بکریوں کا گوشت پک رہا تھا ان کو الٹنے کا حکم دیا گیا تھا" کو نہ تسلیم کیا کہ رفع حرج کے قاعدہ کے خلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کا خیال تھا کہ تقسیم غنیمت سے

---

[1] حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ آیا معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا؟ جواب میں فرمایا کہ "میں نے خود آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ جبریلؑ کو دیکھا تھا" اس کے بعد یہ آیت بھی تلاوت فرمادی (فتح الباری ص ۴۹۴ ج ۴ بحوالہ صحیح مسلم وتفسیر ابن کثیر ص ۴۰۴ جلد ۸ طبع المنار بحوالہ مسند امام احمد) مطلب یہ کہ حضرت عائشہؓ سے مسئولہ رؤیت کے انکار کی اصل وجہ حدیثِ رسولؐ تھی، آیت کا معارضہ نہیں تھا۔ آیت تو بطور تائید تلاوت فرمائی گئی (ع۔ح) [2] حدیث یہ ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلیغسل یدہ قبل ان یدخلھا فی وضوئہ (صحیح بخاری ص ۲۸ ۱) یعنی سو کر انسان اٹھے تو برتن میں ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ دھوئے، لیکن یہ تردیدی اثر حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں جیسا کہ فواتح الرحموت ص ۴۴۶ میں لکھا ہے۔ پھر یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ مدلول حدیث "حرج" ہی قاعدہ وضعیہ کے خلاف اس کو تصور کیا جائے؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے تو یہ بات ہی مستبعد ہے پھر یہ نتیجہ کیسے صحیح ہوا! (ع۔ح) [3] بالکل خلاف واقعہ ایسی دو چار شاذ واقعات ہیں جن کو پہلے خبر واحد کو مطلقاً رد کرنے کے لیے پیش کیا جاتا رہا۔ جب اس کا زور ٹوٹا تو پھر "قیاس اور اصول عامہ" کی مخالفت کا شاخسانہ کھڑا کر دیا گیا۔ امام ابو یوسفؒ نے ایسی شاذ روایتوں سے بچنے کی "تلقین" کی ہے۔ (کتاب الام ص ۳۰۸ ج ۷) (ع۔ح)

پہلے ضرورت مند آدمی مالِ غنیمت سے کھانا کھا سکتا ہے۔ نیز بقول ابن العربی مالکیؒ، امام مالکؒ حدیث وارد ہونے کے باوجود شوال کے چھ روزوں سے منع کرتے تھے۔ اس میں آپ کا اعتماد سدِ ذرائع کے اصول پر تھا۔

اسی طرح امام مالکؒ نے وہ حدیث تسلیم نہ کی جس میں آیا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھویا جائے جن میں سے ایک مرتبہ پاک مٹی سے صاف کیا جائے۔ اسی طرح امام مالکؒ، اہلِ عراق کی طرح حدیث مصراۃ کے، حدیث الخراج بالضمان اور دوسرے بعض قیاسی وجوہ کی بنا پر مخالف تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام اہلِ حجاز کا ہے اخبار آحاد کو قواعد قطعیہ کے خلاف سمجھ کر مسترد کر دیتے تھے۔[۱]

موقفِ امام ابو حنیفہؒ کی تحقیق

یہ ہے اخبار آحاد اور قیاس کے تعارض میں علماء کے افکار اور اختلافات۔ ان آراء کے اژدحام میں اب ہم امام ابو حنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ امام صاحبؒ کی رائے کے بارے میں علماء کا پھر اختلاف ہے۔ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:۔

"اکثر اہلِ حدیث امام ابو حنیفہؒ کو موردِ طعن بناتے ہیں کہ آپ ثقہ راویوں کی اخبار آحاد کو

---

[۱] یہ تقریر شاطبی اور ابن العربی کی تحریروں پر مبنی ہے جس کو جناب مصنف اوپر بیان فرما چکے ہیں۔ ہم نے بھی کسی جگہ (دیکھئے صفحہ ۱۵۹ تا ۱۶۹) حسبِ ضرورت تفصیل سے اس پر ناقدانہ کلام کیا ہے اور امام مالکؒ کے اپنے فتاویٰ کی روشنی میں بتایا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز وہ مسلک نہیں جو علامہ شاطبی کہتے ہیں۔ انہوں نے قیاس اور قاعدہ عامہ کی بنا پر کوئی ایسی خبر واحد مسترد نہیں کی جو ان کے نزدیک صحیح ہو۔ اصولِ بزدوی کے شارح علامہ عبد العزیز بخاری لکھتے ہیں وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه (کشف ص ۷۰۹ ج ۲) کہ "امام مالکؒ کی شان ایسے قبیح قول سے بہت بلند ہے اور اس کا ان سے ثبوت بھی نہیں" دراصل جیسا کہ ہم نے ص ۱۶۹ میں لکھا ہے یہ بات مالکیہ کے قیاس و کلام کے دلدادہ طبقہ نے امام مالکؒ کے فتاویٰ سے تخریج کرنے کی کوشش کی ہے۔ مالکیوں کے اس طبقہ کی طرف حافظ ابن عبد البرؒ نے الانتقاء ص ۱۵۱ میں "اہل الرائے" کہہ کر اشارہ کیا ہے (ع۔ح)

ترک کردیتے تھے۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ اخبار آحاد کو اپنے یہاں جمع
کردہ احادیث اور معانی قرآن پر پیش کرتے تھے۔ ان احادیث میں جو اپنے معنی
میں منفرد ہوتی اسے ترک کر دیتے اور اس کا نام شاذ رکھتے تھے[1]"

اس کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ جب احادیث معانی قرآن کے خلاف ہوتی تھیں تو آپ انھیں ترک کر دیتے، خواہ وہ معانی قرآن نص سے ماخوذ ہوں یا احکام کی علتوں پر غور کے نتیجے میں مستنبط ہوں۔ اگر حدیث ان معانی یا اجماعی احادیث کے موافق نہ ہوتی اسے شاذ کہتے تھے۔

فخر الاسلام نے جس نظریہ کو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مسلک کی حیثیت سے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر اخبار آحاد کے راوی صحابہ کبار ہوں۔ مثلاً خلفاء اربعہؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہؓ جو علم و فضل میں معروف ہیں تو ان کی روایت کردہ احادیث قیاس پر مقدم ہوں گی۔ اور اگر ان کے راوی حفظ و عدالت میں مشہور ہوں مگر فقہ میں نہیں جیسے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ تو ان کی روایت اگر قیاس کے موافق ہو تو تسلیم کر لی جائے گی اور اگر مخالف قیاس ہو تو جہاں ضرورت ہوگی یا رائے کے سدِ باب ہونے کا خطرہ ہوگا وہاں ترک کر دی جائے گی۔ فخر الاسلام اس کی توجیہ میں لکھتے ہیں۔

"اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث نبوی کا حفظ و ضبط بڑا کٹھن کام ہے۔ صحابہ میں روایت بالمعنی کا عام رواج تھا۔ اگر راوی حدیث کے معنی معلوم کرنے اور اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہو تو اس بات کا خطرہ در پیش ہوتا ہے کہ حدیث کا کوئی جزو اس سے رہ نہ جائے اور اس طرح حدیث میں قیاس سے ایک شبہ زائد داخل ہو جائے گا لہٰذا اس میں احتیاط بھی زیادہ چاہیئے (کہ ایسی خبر واحد کی نسبت، قیاس میں شبہ کم ہے) اور اس قصورِ فہم سے ہمارا مطلب صرف مقابلہ کے وقت فقہ حدیث میں ہے۔ صحابہؓ کی تحقیر ہرگز مقصود نہیں۔ (معاذ اللہ) چنانچہ امام محمدؒ متعدد مواقع میں، ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں

[1] الانتقاء ص ۱۴۹ حنفیہ کے اس طرز عمل کی بنیاد امام ابو یوسفؒ کے کلام میں ملتی ہے جس کو حضرت امام شافعیؒ نے کتاب سیر الاوزاعی (مندرجہ کتاب الام ص ۳۰۷- ۹ ج ۷) میں ذکر کر کے اس کا رد کیا ہے ___ نیز دیکھئے جامع بیان العلم ص ۱۴۸ جلد ۲ (ع۔ ح)

کہ انھوں نے انس بن مالکؓ کے مسلک کو حجت قرار دیا اور ان کی تقلید کی اور حضرت ابوہریرہؓ تو ان سے روایت حدیث میں بڑھ کر ہیں۔ اس باب میں ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ایسے راویانِ حدیث کی روایت اس وقت ترک کی جائے گی جب اس کے قبول کرنے میں کسی بھی طریقہ سے گنجائش نہ رہے۔ جب قیاس کے سب دروازے بند ہو جائیں اس وقت وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کی ناسخ تصور کی جائے گی اور اجماع کی بھی معارض سمجھی جائے گی جیسے ابوہریرہؓ کی "حدیث مصراۃ"[۱]

فخر الاسلام نے مندرجہ بالا نظریہ کو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مذہب کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مگر التقریر والتحبیر علی التحریر میں اس کے برعکس مذکور ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور علماء حدیث کے ہمنوا تھے اور اخبار آحاد کو علی الاطلاق قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ۔ قیاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہو یا کھلا رہتا ہو۔ التحریر کی عبارت (کا ترجمہ) ملاحظہ فرمائیے۔

"جب خبر واحد اور قیاس باہم متعارض ہوں اور جمع و تطبیق کا کوئی امکان نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک حدیث کو مطلقاً ترجیح دی جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ

---

[۱] صاحبِ کشف الاسرار، حدیث میں جب قیاس کی کسی طرح گنجائش نہ نکلتی ہو اس وقت اس کے ناسخ اجماع و حدیث مشہور اور ناسخ قرآن ہونے کی وجہ میں لکھتے ہیں "جب حدیث میں قیاس کی کوئی صورت نہ نکل سکے اس وقت اس کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے اور قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ حدیث قرآن کی ناسخ ٹھہرے گی اس لیے کہ آیت قرآنی فاعتبروا یا اولی الابصار سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر عمل ضروری ہے۔ نیز قیاس کو نظر انداز کرنا حدیث معاذؓ کے بھی خلاف ہے جس میں قیاس سے کام لینے کا ذکر ہے اور یہ معارض اجماع بھی ہے اس لیے کہ امت کا اجماع ہے کہ کسی زیادہ قوی دلیل کی عدم موجودگی میں قیاس حجت شرعی ہے۔ رہے مخالفین قیاس تو چونکہ تین صدیاں بعد پیدا ہوئے لہٰذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں" کشف الاسرار ص ، جلد ۲ (مصنف کیسی خام قسم کی باتیں ہیں! (ع - ح)

اور امام احمدؒ کا مسلک یہی تھا۔[1]

اس سے دیکھا جا سکتا ہے کہ علماء نے خبر آحاد اور قیاس کے تعارض کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے منقول فقہی فروعات سے آپ کا مسلک اخذ کرتے ہیں بڑا اختلاف کیا ہے ابن عبد البرؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔ فخر الاسلام کے بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ مختلف صحابہ کی روایات میں فرق کرتے ہیں اور سب کو یکساں نہیں سمجھتے۔

ابن عبد البر اور فخر الاسلام کے علاوہ دوسرے لوگ اس الزام سے امام صاحب رح کی براءت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ہمیشہ اخبار آحاد کو ترجیح دیتے تھے۔ اگرچہ حدیث و قیاس میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور روایت کرنے والا صحابی غیر فقیہ ہو۔

اصل قصہ یہ ہے کہ آپ سے مختلف فروعات مروی ہیں۔ بعض میں حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اور بعض اس کے برعکس ہیں۔ جن میں خبر واحد سے احتجاج کر کے قیاس کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اس کی پہلی مثال "حدیث قہقہہ" ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے۔ اس اثنا میں ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا۔ بعض صحابہ ہنس پڑے آپ نے انہیں وضو اور نماز کا اعادہ کرنے کا حکم دیا۔[2] اس حدیث میں قہقہہ کا نماز کی حالت میں ناقض وضو ہونا خلافِ قیاس ہے کیونکہ یہ نماز سے باہر ناقض وضو نہیں۔ نیز اس لیے کہ ناقض وضو وہ چیز ہوتی ہے جو "سبیلین" سے خارج ہو اور قہقہہ ایسا نہیں ہے مگر بایں ہمہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے خبر واحد ہونے کے باوجود اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی اور قہقہہ کو نماز کی حالت میں ناقض وضو قرار دیا۔ اگرچہ نماز سے باہر وہ ان کے یہاں ناقض وضو نہیں۔ اس کا مطلب صرف خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔[3]

---

[1] دیکھئے التقریر و التحبیر شرح التحریر ص ۳۱۸ جلد ۲۔ ابو الحسن کرخی بھی اسی کے قائل بلکہ اکثر حنفیہ اسی کی طرف مائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہی قرار دیا گیا ہے (مصنف) [2] سنن دارقطنی ص ۶۰-۶۱ میں متعدد روایتیں اس مضمون کی مروی ہیں اور سب کو امام دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے (ع۔ ح) [3] جن لوگوں کی رائے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک حسب بیان عیسیٰ بن ابان ہے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث قہقہہ خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے لیکن یہ محل نظر ہے (مصنف)

اس کی دوسری مثال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ" جو شخص روزہ میں بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا" امام ابو حنیفہؒ صراحتہً فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس سے مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ لولا الروایۃ لقلت بالقیاس (اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا) اس کے نظائر و امثال لاتعداد ہیں۔ فقہ حنفی کا یہ مسلّم اصول ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس کو فقہی اصطلاح میں" استحسان" کہتے ہیں۔

دوسری قسم کی مثال "حدیث مصراۃ[1]" کو ناقابل احتجاج قرار دینا ہے کیونکہ یہ حدیث خلافِ قیاس[2] ہے۔ اس لیے قیاس کو قبول اور حدیث کو رد کر دیا گیا ہے۔ اس میں دودھ روکنے کو عیب اور عقدِ بیع میں دھوکے کا سبب نہیں سمجھا گیا کیونکہ مشتری فریب خوردہ ضرور ہے مگر اسے کسی نے

---

[1] حدیث "مصراۃ" اوپر ص ۱۶۸ میں گزر چکی ہے (ع۔ ح) [2] فخرالاسلام اس حدیث کے مخالفِ اصول ہونے کی کئی وجوہات بیان کرتے ہیں۔

(۱) دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجور کا دینا ضروری سمجھا گیا ظاہر ہے کہ دودھ خریداری اور بکری پر قابض ہونے کے بعد ہی دوہا گیا ہوگا۔ لہذا وہ خریدار کی ذمہ داری میں داخل ہے کیونکہ وہ اس کا مالک بن چکا ہے۔ پس یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ مشتری نے کوئی زیادتی کی ہے اور وہ اس کا تاوان ادا کر رہا ہے کیونکہ اس نے بکری پر کوئی زیادتی نہیں کی۔ مشتری عقدِ بیع کی بنا پر بھی دودھ کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ضمانِ عقد قبضہ کرنے سے ختم ہو جاتی جب مشتری عقدِ بیع کے بعد پیدا ہونے والے دودھ کا ضامن نہیں ہے تو سابقہ پیدا شدہ دودھ کا ضامن کیونکر ہوگا۔

(۲) خلافِ اصول ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دودھ مال کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ایسے ہے جیسے بکری کا بچہ۔ لہذا مشتری کے ضامن ہونے کی وجہ نہیں۔

(۳) تیسرا یہ کہ اگر دودھ کو مال فرض کر بھی لیا جائے تو یہ اُون کی طرح بکری کے تابع ہوگا لہذا مشتری اس کا ذمہ دار نہیں۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار کے ضامن ہونے کی وجہ عقدِ بیع ہے تو دودھ کے مقابلہ میں بکری کی قیمت اتنی کم کر دی اور اگر اس کی وجہ مشتری کی زیادتی ہے تو وہ اتنا دودھ واپس کرے یا اس کی قیمت ادا کرے دونوں صورتوں میں ایک صاع تمر دینے کی کوئی وجہ جواز نہیں (مصنف)

ان وجوہ کی حقیقت اور اس موضوع پر مزید بصیرت کے لیے ملاحظہ ہو حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۱۷۰۔ ۱۹۰ من تعلیقات مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (ع۔ ح)

دھوکا نہیں دیا۔

نیز "حدیث عرایا" بھی اسی میں داخل ہے۔ یہ حدیث زیدؓ بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "عرایا" کو فروخت کر کے اس کے عوض میں کھجوریں لینے کی اجازت دی۔ "عرایا" عریہ کی جمع ہے۔ عریہ کھجور کے درخت کو کہتے ہیں۔ اس کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا پھل ہبہ کر دیا جائے۔ پھر اس کا اطلاق خشک کھجور پر ہونے لگا۔ یہاں وہی مراد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے اس حدیث کو خلافِ قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا۔ کیونکہ کھجور ان اموال میں سے ہے جن میں ربا کا امکان ہے۔ لہٰذا اس کی بیع برابر ہونے کی صورت میں درست ہے اور اس میں زیادتی رباہے۔ اندازہ سے فروخت کرنے میں ربا کا خدشہ ہے اور ربا کا شبہ بھی ربا سے کم نہیں۔ لہٰذا یہ بیع حرام ہو گی۔

"حدیث قرعہ" بھی اسی قبیل سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے فوت ہوتے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا تھا۔ غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان غلاموں میں قرعہ اندازی کی۔ دو غلاموں کے نام قرعہ نکلا۔ چنانچہ آپ نے ان کو آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رہنے دیا۔ اس حدیث کو بھی امام ابوحنیفہؒ نے خلافِ قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا کیونکہ "عتق" ان غلاموں میں سرایت کر چکا تھا اور یہ بات اجماع سے ثابت شدہ ہے کہ "عتق" اگر ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو اسے دور نہیں کیا جا سکتا۔ حریت، نسب اور اس قسم کے حقائق شرعیہ ایک مرتبہ جب ثابت ہو جائیں تو ان کی نفی نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا ایسی صورت میں عتق سب غلاموں میں ثابت ہو جائے گا۔ اور چار غلاموں سے کہا جائے گا کہ وہ کوشش کر کے اپنی دو تہائی قیمت ادا کر دیں اور آزاد ہو جائیں۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اخبارِ آحاد کو مخالفِ قیاس ہونے کی بنا پر ناقابل

---

[1] حدیث زیر بحث کے الفاظ بروایت حضرت عمرانؓ یہ ہیں۔ ان رجلا اعتق ستة مملوکین له عند موته لم یکن له مال غیرهم فدعا بهم رسول الله صلی الله علیه وسلم فجزأهم اثلاثا ثم اقرع بینهم فاعتق اثنین وارق اربعة وقال قولا شدیدا (رواہ مسلم، مشکوٰۃ) حضرت امام شافعیؒ نے اس حدیث کی توجیہ و تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ عتق مرض الموت میں ہونے کی وجہ سے چار غلاموں (دو ثلث) پر نافذ ہی نہیں ہوا یہ غلام اس کا سارا مال تھے۔ لہٰذا ثلث سے زائد مال وارثوں کا تھا جس میں (باقی بر صفحہ ۵۰۰)

النفات سمجھتے ہیں۔

تنقید وتبصرہ لیکن سوال یہ ہے کہ دوسری مثال (حدیث عرایا) میں حدیث[1] کو کیوں رد کر دیا گیا جب کہ اس کے راوی ایک عظیم فقیہ صحابی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ تھے۔ جو فقہ کے علاوہ علم فرائض کے بھی ماہر خصوصی تھے لہذا اس کو رد کرنے کی یہ وجہ ممکن نہیں کہ یہ حدیث خلافِ قیاس ہے اور اس کا راوی فقیہ نہیں۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کی نسبت تو یہ تعلیل درست نہیں کیونکہ وہ بڑے فقیہ تھے۔

یہ چند مثالیں ہم نے ذکر کی ہیں۔ بعض مثالوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا اور بعض دوسری میں اس کے برعکس عمل کیا۔ یعنی قیاس یا قواعد عامہ کے مقابلہ میں اخبار آحاد کو رد کر دیا۔ ان مثالوں کے ذکر کرنے سے مقصود استقصاء نہیں بلکہ بطور نمونہ چند امثلہ ذکر کی ہیں۔

تخریجی طریق: اب ہمارے سامنے دو رائیں ہیں۔

(۱) پہلی عیسٰی بن ابان کی رائے ہے جس کی رو سے ایسی اخبار آحاد رد کر دی جائیں گی جن کے لیے کسی صورت قیاس میں گنجائش نہ نکل سکے۔ اور جس کا راوی غیر فقیہ ہو۔

(۲) دوسرا کرخی کا نظریہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اخبار آحاد کا راوی عادل اور ثقہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہمیشہ ان کو ترجیح دیتے تھے۔ اگر آپ نے بعض اخبار آحاد کو قابلِ استناد نہ سمجھا تو اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ وہ خلاف قیاس تھیں بلکہ اس کے وجوہ کچھ اور تھے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۹۹) مثنوی کا تصرف صحیح نہیں تھا۔ (کتاب الام ص ۳۰۲ ج ۷) نیز دیکھئے اعلام الموقعین ص ۲۵۴ ج ۲ (ع۔ ح)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اس حدیث کا ترجمہ گذشتہ صفحات (۱۶۸) میں گزر چکا ہے۔ پورے الفاظ یہ ہیں۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المحاقلة والمزابنة الا انه قد اذن لاهل العرایا ان یبیعوها بمثل خرصها (فتح الباری بحوالہ جامع ترمذی) اس مضمون کی اور بھی حدیثیں صحیح بخاری وغیرہ میں آئی ہیں اور اسی کے موافق (بعض ذیلی اختلافات کے ساتھ) ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے حضرت امام شافعی کی اس سلسلے میں مدلل گفتگو مطالعہ کے لائق ہے۔ ملاحظہ ہو الرسالہ ص ۳۳۲-۳۳۴ و ۵۵۰ اور کتاب الام ص ۴۷-۴۹ ج ۳۔ بدایۃ المجتہد ص ۱۸۹ ج ۲ میں بھی حنفیہ کے اس قول پر تنقید کی گئی ہے (س۔ ع۔ ح)

ہم مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں ان دونوں نظریات میں مقابلہ کرنا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں ہم امام ابوحنیفہؒ کی تعلیمات اور آپ کے قابلِ اعتماد اصحاب کی روایات کو بھی پیشِ نظر رکھیں گے۔

اس میں ذرہ بھر شبہ نہیں کہ اوپر کے شواہد اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت کردہ اقوال، عیسیٰ بن ابان فخر الاسلام اور ان کے ہم خیال لوگوں کے افکار و نظریات سے میل نہیں کھاتے جس کی تین وجوہ ہیں :۔

۱۔ اول یہ کہ حدیث قہقہہ کا راوی معبد جہنی ہے اور اس کا فقیہ ہونا معروف نہیں۔ اس حدیث کو مشہور قرار دینا بھی دعویٰ بلا دلیل ہے۔

۲۔ حدیث "عرایا" کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں۔ اگر حدیث کو رد کرنے کی وجہ مخالفتِ قیاس اور راوی کا غیر فقیہ ہونا ہو تو اس حدیث کو قابلِ استناد سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ حنفیہ کا قول ہے کہ جب راوی فقیہ ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث قابلِ قبول ہوگی۔ قیاس کے مخالف ہو یا موافق، قیاس کی من کل الوجوہ مخالف ہو یا کسی طور اس میں موافقت کا پہلو نکل سکتا ہو۔

۳۔ بھول کر روزہ میں کھانے پینے والی حدیث میں امام ابوحنیفہؒ نے صراحت کی ہے کہ وہ قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں جو فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تصریحات کے مطابق غیر فقیہ ہیں۔

نیز یہ کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک قیاس وہاں قابلِ قبول ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور صرف اضطراری صورت ہی میں اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

لہٰذا ہمارا خیال ہے کہ فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تخریجات سے امام ابوحنیفہؒ کے اصل مسلک کی صحیح تصویر سامنے نہیں آتی پس ہم ان لوگوں کے قول سے فی الجملہ اتفاق کرتے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سنت بلکہ اخبار آحاد تک کو قیاس مستنبط[1] کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے

[1] کشف الاسرار کی جو عبارت مصنف ذکر کر رہے ہیں اس میں حدیث کو قیاس من غیر تفصیل پر مقدم کرنا حنفیہ کا واضح مذہب قرار دیا گیا ہے۔ یعنی قیاس کے ساتھ مستنبط کی قید نہیں ہے (ع۔ح)

یہ ابوالحسین کرخی کا مسلک ہے اور اکثر علماء ان کے ہمنوا ہیں۔ کشف الاسرار میں ابوالحسن کرخی سے منقول ہے۔

"عیسیٰ بن ابان کا نظریہ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے بلکہ ان سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ خبر واحد علی الاطلاق قیاس سے مقدم ہے۔ اس ضمن میں کوئی تفصیل مذکور نہیں (کہ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ)"

ملاحظہ فرمایئے! انھوں نے ابوہریرہؓ کی اس حدیث پر عمل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی بھول کر روزہ کی حالت میں کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہ خلاف قیاس ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے تو یہاں تک فرما دیا۔ لولا الروایۃ لقلت بالقیاس۔ ابو یوسفؒ کے بعض امالی میں مذکور ہے کہ انھوں نے حدیث "مصراۃ" کو قابلِ استناد سمجھا اور خریدار کو اختیار دیا کہ وہ ایسا مویشی واپس کر دے۔

نیز امام ابوحنیفہؒ سے یہ قول منقول ہے۔ ماجاء عن اللہ وعن رسولہ فعلی الراس والعین (خدا اور رسول کا حکم سر آنکھوں پر)

سلف صالحین میں کسی سے منقول نہیں کہ انھوں نے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگائی ہو فثبت ان ھذا القول مستحدث (اس سے ثابت ہوا کہ یہ قول اختراعی ہے)

ابوالحسن کرخی حدیث "مصراۃ"، حدیث "عرایا" اور اس قسم کی دیگر احادیث کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"ہمارے اصحاب ان احادیث پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہیں، نہ کہ اس لیے کہ ان کے راوی فقیہ نہیں۔ "حدیث مصراۃ" کتاب و سنت دونوں کے خلاف ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ "حدیث

لہ "حدیث مصراۃ" جس آیت کے خلاف ہے وہ یہ ہے فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل مااعتدیٰ علیکم نیز ان احادیث کے خلاف ہے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ ضمان (معاوضہ) مثل سے ہو یا قیمت سے اور یہاں دونوں نہیں انہی میں سے وہ حدیث ہے جس میں ارشاد ہے کہ "اگر دو شخص ایک غلام میں شریک ہوں اور ایک شخص اپنا حصہ آزاد کر دے تو دوسرے شریک کے حصہ کی (باقی بر صفحہ ۵۰۳)

عرایہ" سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ راوی کا فقیہ نہ ہونا اس کا سبب نہیں۔

اور وہ سنت مشہورہ ہے التمر بالتمر مثلاً بمثل کیلاً بکیل[1]
(کھجور کے عوض کھجور برابر برابر)

ہم یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ ابوہریرہؓ فقیہ نہ تھے۔ آپ یقیناً ایک بڑے فقیہ تھے اور آپ میں پوری طرح اسبابِ اجتہاد جمع تھے۔ صحابہؓ کے زمانہ میں آپ فتویٰ دیا کرتے تھے۔ حالانکہ اس زمانہ میں ایک مجتہد فقیہ کو ہی فتویٰ نویسی کا اہل سمجھا جاتا تھا۔ آپ رسول اکرمؐ کے جلیل القدر صحابہؓ میں سے تھے۔ آپ نے ان کے حق میں دعائے خیر بھی فرمائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔ آپ نے بڑا نام پایا اور آپ سے روایت کردہ احادیث کا بڑا چرچا ہوا۔"[2]

بعض احادیث کے ترک کی اصل وجہ

مذکورہ بالا تجزیہ کرنے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جس استنباطی قیاس میں اوصاف متعارض اور امارات احکام متصادم ہوں ان کو امام ابوحنیفہؒ حدیث پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ لہٰذا بعد میں آنے والے حنفیہ اہلِ تخریج یا زیادہ صحیح الفاظ میں بعض اہلِ تخریج کا یہ کہنا کہ حدیث کا صحابی راوی فقیہ نہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔ اس کی نسبت آپ کی طرف درست نہیں۔ کیونکہ اس قول کے وہ مقدمات صحیح نہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ کا قول ہے۔ پھر یہ مقدمات آپ سے منقول اقوال و فروعات سے بھی ٹکراتے ہیں۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ آپ کی بعض فروعات ماثورہ بلاشبہ اخبار آحاد کے خلاف ہیں۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۰۲) قیمت مقرر کر لی جائے تاکہ وہ اسے ادا کر دے اور غلام پوری طرح آزاد ہو جائے بشرطیکہ وہ مالدار ہو (مصنف) اس قسم کے سب شبہات کا مدلل ازالہ علمائے فقہ الحدیث نے کر دیا ہے ملاحظہ ہو فتح الباری (ص ۲۷۲-۲۷۳) و شرح العمدہ (لابن دقیق العید متوفی ۷۰۲) ص ۱۱۹-۱۲۴ ج ۳ طبع منیریہ (ع-ح)

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی "عرایہ" کی صورت میں اس کی اجازت دے دی ہے" جیسا کہ اوپر گزرا۔ نیز دیکھیے کتاب الام ص ۱۸۲ ج ۷ (ع-ح) [2] کشف الاسرار ص ۷۰۳ ج ۲۔

تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا آپ نے دانستہ ان حدیثوں کی خلاف ورزی کی؛ اور اگر آپ ان سے آگاہ تھے تو آپ نے انہیں چھوڑ کر دوسرے راستہ پر چلنا کیوں گوارا کیا؛

اس کے جواب میں دو باتوں سے ایک لا محالہ ماننی ہوگی یعنی یا تو آپ نے ان احادیث کو دانستہ رد کیا یا پھر ان احادیث سے آپ ناواقف تھے۔

اس صورت میں یہ بات کہنا تو آسان ہے اور اس میں پیچیدگی بھی کوئی نہیں کہ آپ کو ان احادیث کا علم نہ تھا۔ لہذا پیش آمدہ مسائل میں اس لیے اجتہاد سے کام لیا کہ حدیثیں اس بارے میں معلوم نہ تھیں جو اگر اجتہاد کے وقت آپ کو معلوم ہو جاتیں تو ضرور ان کو معتبر گردانتے اور ان کے مقتضیٰ کے مطابق فتاوے دیتے۔ یہ فرض کرنا بڑا سہل ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ اس طرح فقہ حنفی کے بڑے حصہ کو غلط اساس پر مبنی تسلیم کرنا پڑے گا[1]

[1] لیکن ترجیح یہی درست قرار دی جانی چاہیئے۔ مذکورہ بالا اقوالِ امامؒ کے بعد جن کو مصنف نقل کر آئے ہیں۔ علامہ شعرانی لکھتے ہیں۔

"ہمارا اور ہر منصف کا اعتقاد ہے جس پر متذکرہ صدر ارشاداتِ امامؒ قرینہ ہیں جن میں رائے مذموم کی مذمت اس سے بیزاری، اور نص کو مطلقاً قیاس پر مقدم کرنے کی صراحت ہے کہ اگر حضرت امامؒ کو وہ وقت مل جاتا جبکہ محدثین کرام (امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور دیگر اصحاب صحاح ستہؒ) نے دور دراز علاقوں کے اسفار کی محنتیں برداشت برداشت کرکے اور ہر طرح کی مشقتیں اٹھا کر نہایت درجے کی تحقیق و تدقیق اور پوری ذمہ داری سے روایات کو منقح کیا اور سینوں کے خزانوں کو سفینوں میں منتقل کر دیا یا قابلِ اعتماد کتابیں مدون فرمادیں۔ اگر یہ دور امام صاحبؒ پا لیتے تو یقیناً بہت ہی کم قیاس کی ان کو بھی ضرورت پڑتی۔ وہ ہر خلافِ حدیث قول ترک کر دیتے اور آپ کے مذہب میں بھی قیاس اسی طرح کم ہوتا جس طرح دوسرے مذہب میں کم ہے۔ واعتقادنا واعتقاد کل منصف فی الامام ابی حنیفة بقرینة ما رویناه انفاعنه من ذم الرای والتبری عنه ومن تقدیم النص علی القیاس انه لو عاش حتی دونت احادیث الشریعة وبعد رحیل الحفاظ فی جمعها من البلاد والثغور وظفر بها لاخذ بها وترك كل قياس كان قاسه ـ لکن لما کانت ادلة الشریعة مفرقة فی عصره مع التابعین وتابع التابعین فی المدائن والقری والثغور کثر القیاس فی مذهبه بالنسبة الی غیره من الائمة (باقی بر صفحہ ۵۰۵)

لہذا ہم سمجھتے ہیں یہ مفروضہ ہر اس جگہ صحیح نہیں جہاں آپ نے اخبار آحاد کی مخالفت کی۔ بلکہ یہ فرض کرنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ امام صاحبؒ نے علم کے باوجود خاص وجوہات کی بنا پر بعض اخبار آحاد کو رد کیا تاہم اس کی وجہ وہ نہیں جو بعض فقہاء نے ذکر کی ہے کہ ان کا راوی صحابی فقیہ نہ تھا یا کہ اس روایت میں قیاسی توجیہات کے سب دروازے بند تھے۔

فقہائے عراق کی بعض حدیثوں کی مخالفت اور اس کا پس منظر

اب ہم فقہ حنفی کے جملہ انواع و اقسام پر خود ایک محققانہ نظر ڈال کر ان وجوہ و اسباب کی نشان دہی کرنا چاہتے ہیں جن کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب بعض احادیث کو رد کیا کرتے تھے۔

بات یہ ہے کہ کوفہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علوم اسلامیہ کا گہوارہ تھا اور کوفی فقہ کی اساس عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، عمر بن خطابؓ سے منقول فتاویٰ تھے۔ ان اکابر کا علم کوفہ میں یوں پہنچا کہ حضرت علیؓ اپنی مدت خلافت میں یہاں مقیم رہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی زندگی کا طویل عرصہ کوفہ میں گزارا۔ ابن مسعودؓ اجتہاد و فتوے میں حضرت عمرؓ کے طریق کار سے متاثر تھے۔

مندرجہ بالا فقہاء صحابہ کی تعلیمات کو قاضی شریحؒ، علقمہ بن قیسؒ، مسروق بن الاجدعؒ،

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۰۴) فان الحفاظ کانوا قد رحلوا فی طلب الاحادیث وجمعها فی عصرهم ...

فجاوبت احادیث الشریعۃ بعضها بعضا الخ (میزان ص ۶۲ ج ۱)

ہماری رائے میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کی صحیح پوزیشن یہی سمجھنی چاہیے نہ یہ کہ جو آئندہ جناب مصنف فرما رہے ہیں کہ "قیاس قطعی کے خلاف آپ حدیث ترک دیتے تھے" دراصل حضرت امامؒ کے متعلق ایسے خیالات رکھنے کا موقعہ بقول علامہ شرانی خود فقہاء حنفیہ کی فرط عقیدت نے دیا جنہوں نے حضرت امامؒ کے خلاف کوئی بھی حدیث دیکھ کر حدیث کو ماننے کی بجائے ٹالنے کی فکر کی ان الذی اضاف الی الامام ابی حنیفۃ انہ یقدم القیاس علی النص ظفر بذلک فی کلام مقلدیہ الذین یلزمون العمل بما وجدوہ عن امامھم من القیاس ویترکون الحدیث الذی صح بعد موت الامام (ایضاً) اور یہ امر سلف میں اختلاف کے اسباب میں ایک سبب ہے۔ دیکھئے رفع الملام (مجموعہ رسائل صغریٰ ابن تیمیہ ص ۸۲ (ع۔ح)

تلہ یہ بھی ایک دعویٰ ہے جب تک واقعات کی شہادت نہ ہو نا قابل التفات ہے۔ (ع۔ح)

نے کوفہ میں خوب خوب پھیلایا۔ پھر ان سے ابراہیم نخعیؒ نے اکتساب علم وفضل کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے استاذ حمادؒ کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی اس فقہ کو امام صاحبؒ کی طرف منتقل کر دیا جس کا اصل منبع مذکورہ اکابر تھے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے امام شعبیؒ کی فقہ بھی نقل کی جو اہلِ حدیث کے زیادہ قریب تھے تاہم حمادؒ پر امام نخعیؒ کی فقہ زیادہ غالب تھی جو حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ اور علیؓ کے فتاویٰ پر مشتمل تھی۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ ابراہیم نخعیؒ نے ان تین اکابر کی فقہ نقل کر کے حمادؒ تک پہنچائی۔ پھر یہ فقہی ورثہ امام ہمام ابوحنیفہؒ کے حصہ میں آیا تو کوئی وجہ نہیں کہ امام نخعیؒ نے نقدِ حدیث میں ان کے طرزِ فکر اور دقت نقل میں ان کی شدید حرص کو حمادؒ تک نہ پہنچایا ہو۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عالم[1] تھا کہ حدیث روایت کرتے وقت ان پر کپکپی طاری ہو جاتی تھی مبادا وہ ایسی چیز بیان کر دیں جو آپ نے فرمائی نہ ہو۔ مگر اپنی رائے سے فتویٰ دینے میں انہیں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ ادھر حضرت عمرؓ لوگوں کو قلتِ روایت کی تلقین کرتے تھے[2] مبادا وہ حدیثِ رسولؐ میں دروغ گوئی کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں۔ ایسے ہی حضرت علیؓ کی یہ حالت تھی کہ اگر کوئی ثقہ راوی بھی حدیث بیان کرتا تو اسے حلف دلاتے اور اس طرح ان کی روایت کا تزکیہ کرتے[3] اس اصول پر اس سختی سے پابند تھے کہ صرف حضرت ابوبکرؓ کو مستثنیٰ کیا اور کسی کو نہ چھوڑا۔

ظاہر ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ ان حضرات کے نقل کردہ فتاویٰ وقضایا سے متاثر تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آپ شدتِ روایت کے معاملہ میں ان سے اثر پذیر نہ ہوئے ہوں، خصوصاً جب کہ آپ ایسے راویوں سے آشنا نہ ہوں اور آپ کو یہ معلوم بھی نہ ہو کہ ضبط وعدالت کے اعتبار سے

---

[1] اس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی غرض حدیث کی تنقید ہرگز نہ تھی صرف غایت ورع تھا جس کا تعلق ان کی اپنی ذات سے تھا۔ امام ابوحنیفہؒ ایسی کھلی بات سے مغالطہ میں نہیں آسکتے تھے۔ (ع۔ح)

[2] حضرت عمرؓ سے مروی ایسی روایتیں سنداً قابلِ حجت پائے کی نہیں لیکن بر تقدیرِ ثبوت اس کی وجہ نقدِ حدیث نہیں بلکہ یہ تھی کہ لوگ محبتِ رسولؐ کے جوش میں حکایت احوال میں ایسے محو نہ ہو جائیں کہ تلاوتِ قرآن کی طرف سے توجہ کم ہو جائے۔ اس بات کو نقدِ حدیث سے کوئی تعلق نہیں (ع۔ح) [3] اوپر گذر چکا ہے کہ حضرت علیؓ کی طرف اس کی نسبت سنداً صحیح نہیں۔ (ع۔ح)

ان کا کیا مقام ہے ؟ آپ بعض لوگوں کی حدیث کو شاید اس لیے ناقابلِ استناد سمجھتے تھے کہ وہ آپ کی نگاہ میں اس قابل نہ تھے کہ ان کی بات پر اعتماد کر لیا جائے۔ اگرچہ آپ نے علانیہ یہ بات کبھی نہیں کہی۔ کیونکہ آپ کو کسی کی علانیہ عیب گوئی گوارا نہ تھی۔ اور نہ آپ لوگوں میں سوءِ ظن پھیلانا چاہتے تھے[1] آپ اسی بات کو کافی سمجھتے کہ جس مسئلہ پر اطمینان ہوتا اسی کا فتویٰ دیتے اور ایسے لوگوں کی روایات نظر انداز کر دیتے۔

اصل بات یہ ہے کہ تابعین و تبع تابعین کے زمانہ میں مختلف فقہی مکاتب خیال بن گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر مدرسۂ فکر کے لوگ اپنے اپنے راویوں پر اعتماد کرتے تھے اور دوسروں کی روایات کو آسانی سے قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

"تابعین میں سے ہر عالم کا رنگ الگ مذہب بن گیا۔ ہر شہر میں کسی نہ کسی شخص کو پیشوائی کا منصب تفویض کیا گیا۔ مثلاً مدینہ میں سعید بن مسیب رحمہ اللہ اور سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔ پھر ان کے بعد زہری رحمہ اللہ۔ قاضی یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ اور ربیعہ بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ۔ اور مکہ میں عطاء رحمہ اللہ بن ابی رباح کوفہ میں ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور شعبی رحمہ اللہ۔ بصرہ میں حسن بصری رحمہ اللہ۔ یمن میں طاؤس رحمہ اللہ بن کیسان۔ شام میں مکحول رحمہ اللہ ــــ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں ان بزرگوں کے علوم کے لیے پیاس پیدا کر دی دلوں میں ان کے علوم کا شوق پیدا ہوا۔ وہ کشاں کشاں

---

[1] مصنف کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے یہ عذر کسی طرح قرین قیاس نہیں۔ حدیث نبوی میں دروغ گوئی سے کام لینے والوں کی نشان دہی اصل دین ہے اور کسی طرح اخلاق حسنہ سے متصادم نہیں۔ اسلامی زاویۂ نگاہ سے یہ مداہنت فی الدین ہے کہ ایسے لوگوں سے دانستہ اغماض برتا جائے۔ اسماء الرجال کے فن سے آشنا حضرات اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ ائمہ کرام اس فن میں کبھی مسامحت نہیں فرماتے تھے۔ نتائج سے بے پرواہ ہو کر حق بات کہتے تھے اور حدیث نبوی میں افترا پردازی کرنے والوں سے کوئی رعایت انہیں گوارا نہ تھی۔ دیکھیے کتب اصول حدیث تدریب الراوی۔ الکفایہ للخطیب معرفۃ علوم الحدیث للحاکم۔ مقدمہ ابن الصلاح وغیرہ۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض راویوں پر جرح خود حضرت امام سے مروی ہے مثلاً جابر جعفی وغیرہ۔ ہاں حدیث کے رایوں سے قطع نظر عام اخلاق کی حیثیت سے حضرت امام رحمہ اللہ واقعی لوگوں کے ذاتی عیوب سے تعرض نہیں فرماتے تھے اور یہی روش اس دور میں عام ائمہ حدیث وفقہ کی تھی رحمہم اللہ تعالیٰ (حریری عفی عنہ مترجم)

ان کی خدمت میں حاضر ہوئے، احادیثِ رسولؐ، اقوال وفتاویٰ صحابہؓ اور ان کی اپنی ذاتی تحقیقات اخذ کیں۔ پھر خود ان حضرات سے فتاویٰ دریافت کئے جانے لگے۔ علمی مسائل کا چرچا ہوا۔ مقدمات فیصل ہونے کے لیے ان کے یہاں آئے۔

سعید بن مسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ان جیسے دوسرے حضرات فقہی علوم کا گنجینہ تھے۔ ہر باب میں انہوں نے اسلاف سے کچھ اصول اخذ کر رکھے تھے چنانچہ سعید بن مسیبؒ اور آپ کے اصحاب کا خیال تھا کہ اہلِ حرمین فقہ میں مرتبۂ بلند پر فائز ہیں کیونکہ ان کے مسلک کا ماخذ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور ابنِ عباسؓ کے فتاویٰ اور قضاتِ مدینہ کے فیصلہ جات ہیں۔ انہوں نے جس قدر ذخیرہ ممکن تھا جمع کیا۔ پھر اس پر محققانہ تنقیدی نگاہ ڈالی۔ اسی طرح ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ کو امامِ فقہ تصور کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ علقمہ نے مسروق کو مخاطب ہو کر کہا کیا کوئی شخص فقہ میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑھ کر ہے!

ادھر سعید بن مسیبؒ فقہاء مدینہ کے ترجمان تھے۔ آپ حضرت عمرؓ کے فیصلہ جات اور حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث کے سب سے بڑے حافظ تھے۔ اور ابراہیم نخعیؒ فقہاء کوفہ کے نمائندہ تھے[1]"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں کس حد تک ملکی اور اقلیمی اختلاف پایا جاتا تھا۔ جس کا سبب دراصل ان صحابۂ کرامؓ کے اختلافات تھے۔ جو مختلف بلاد وامصار میں متوطن رہے پھر وہاں کے رہنے والوں نے جن مرویات، فتاویٰ، فیصلہ جات، طریق اجتہاد، قیاسات اور ان کے نقل کردہ یا استنباط کردہ فقہی آثار کو ان سے ورثہ میں پایا۔

اس علاقائی رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خطۂ ارضی کے رہنے والے صرف اسی صحابی کی روایات فیصلہ جات اور فتاویٰ پر قانع ہو گئے جو ان کے وطن میں اقامت پذیر رہے تھے ہر اقلیم کا ایک الگ ذخیرہ احادیث وفتاویٰ تھا جن پر اس مخصوص صحابیؓ نے اپنے استنباط

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۳-۱۴۴ ج ا (ع-ح)

کو مبنیٰ قرار دیا تھا، لہٰذا دوسروں کی روایات و فتاویٰ کا وہاں بار پانا آسان نہ تھا۔ اپنی روایات پر انہیں جس قدر اعتماد تھا وہ اس کی اجازت ہی کب دیتا تھا کہ دوسری طرف توجہ کی ضرورت محسوس کریں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی نقل کردہ کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عراقی فقہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کس لیے کم تھیں اور کیا وجہ تھی کہ جن مسائل میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ احادیث موجود تھیں اہلِ عراق ان میں بھی قیاس سے کام لیتے تھے، یعنی یہی وجہ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کے راوی اور حافظ صرف ابن مسیبؒ اور اہلِ مدینہ تھے۔ جیسے کہ فقہائے کوفہ، ابن مسعودؓ کی مرویات اور فتاویٰ پر عبور کی خصوصیت رکھتے تھے۔ بنا بریں حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کو فقہ حنفی میں رد کرنے کی وجہ ان کا غیر فقیہ ہونا نہ تھی جیسا کہ ابن ابان اور فخر الاسلام کا خیال ہے۔ بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اقلیمی حد بندیوں کی وجہ سے یہ حدیثیں عراق میں پہنچ نہ سکیں یا ملکی و اقلیمی رجحانات کے باعث ابوہریرہؓ کی مرویات عراق میں قبولِ عام حاصل نہ کر سکیں۔

لیکن آگے چل کر جب مختلف فقہی مکاتبِ خیال کو آپس میں ملنے کا موقع ملا۔ باہم تبادلۂ افکار ہونے لگا۔ ایک ملک کی احادیث دوسرے ملک میں پھیلنے لگیں تو اس کے نتیجہ میں آراء ایک دوسرے کے قریب آگئیں۔ ہر فریق دوسرے فریق کے خیالات کو اخذ کرنے لگا۔ عراقی اور حجازی فقہ کے ڈانڈے مل گئے۔ مختلف رجحانات و میلانات میں قرب پیدا ہوا مگر یہ سب کچھ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بعد ہوا۔

نقدِ روایات کے عراقی اصول

(الف) غرضیکہ اقلیمی اختلاف بھی ایک سبب ہوا اس بات کا کہ ایک علاقہ والے اپنی اقلیم کے معارض دوسری اقلیم کی مرویات کو رد کر دیتے تھے اور یہ ایک فطری بات بھی ہے کہ تلامذہ کے نزدیک ہمیشہ اپنے اساتذہ سے حاصل کردہ امور ہی زیادہ لائق اعتماد ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں تلامذہ کو اپنے اساتذہ کا خوب علم ہوتا تھا ان پر انہیں پورا اطمینان تھا جب کہ اس کے مقابلہ میں وہ دوسروں سے ناآشنا تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ وہ واقف کار حضرات کی بیان کردہ روایات اور ان کے مناہج استنباط کو ان لوگوں کی احادیث اور طرزِ فکر و نظر پر ترجیح دیتے تھے جن کی ان کو براہِ راست کوئی معرفت حاصل نہ تھی۔ عراقی لوگوں نے قبولِ روایت میں جو تشدد ابنِ مسعودؓ، علی ابن ابی طالبؓ اور عمر بن

خطابؓ سے ورثہ میں پایا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ وہ مشکوک روایات کے مقابلہ میں صحابہؓ کے فتاویٰ کو ترجیح دینے لگے۔ امام شعبیؒ جو فقہائے کوفہ میں تمسک بالحدیث میں مشہور تھے فرمایا کرتے تھے "حضرت علیؓ کے اقوال پیش کرنا ہمیں حدیث نبویؐ بیان کرنے سے محبوب تر ہے" اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکیں کہ حضرت علیؓ کا قول ہے یہ بہتر ہے بجائے اس کے کہ ہم حدیث نبوی ذکر کریں اور اس میں ہمیں یقین نہ ہو۔ کیونکہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر غلط انتساب کا خدشہ ہے۔ اہل الرائے ـــــ اور کوفہ میں غالب اکثریت ان ہی کی تھی ـــ کے امام ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے "قال عبد اللہ اور قال علقمہ کہنا ہمیں زیادہ پسند ہے[1]"

دیکھیے فقہائے عراق کا قبولِ روایت میں تشدد ان کو اس پر آمادہ کرتا تھا کہ وہ صحابہؓ کے فتاویٰ پر عمل کرلیں اور جن روایات کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے میں انہیں شک ہُوا ان کو رد کردیں[2]

(ب) متشددین فی الروایۃ صحابہؓ سے وابستگی کے علاوہ بھی فقہائے عراق کے قبولِ روایات میں تشدد کی ایک وجہ تھی اور وہ یہ کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں سرزمینِ عراق مختلف فرق و مذاہب کا اکھاڑہ بن چکی تھی۔ وہاں شیعہ اور خوارج اپنے تمام فرقوں سمیت بستے تھے۔ مرجئہ، جہمیہ اور قدریہ تھے۔ اور زنادقہ بھی وہاں سکونت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ان فرقوں کو تحقیرِ دینِ متین اور اپنے مخصوص عقائد کی تائید کے لیے حدیث نبوی میں دروغ بافی سے کوئی دریغ نہ تھا۔ فقہائے عراق کی آنکھوں کے سامنے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہدفِ کذب وافترا بنی ہوئی ہے۔ حدیث نبوی کو دروغ گوئی سے بچانے کی خاطر ان میں شک کی روح پیدا ہوئی اور وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ دینِ متین میں وثوق وحفاظت کا یہ تقاضا ہے کہ صرف انہی لوگوں کی روایت اخذ کی جائے جن کی زندگی کے نشیب وفراز سے انہیں پوری واقفیت ہے جن کے مناہج علمی سے وہ بخوبی آگاہ ہیں اور ان کے دینی افکار میں کوئی انحراف و

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۱۰ ج ۱ [2] صحابہ وتابعین کا حدیث کے مرفوعاً بیان کرنے میں احتیاط اور چیز ہے اور بالکل دوسری شے۔ ضروری نہیں کہ احتیاط کی بنا شک ہی ہو۔ یہ آثار نہ تو شاہ صاحب بہ غرض شک لائے ہیں نہ امام دارمیؒ جہاں سے شاہ صاحب نے نقل کئے۔ پھر اہل عراق کے طرزِ عمل کی یہ کیسے بنیاد ہوسکتے ہیں ۱ ج ح)

امر اس نہیں پایا جاتا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہلِ عراق نے ان روایات کو ناقابلِ استناد ٹھہرایا جن کے راوی گو بذاتِ خود ثقہ تھے اور ان کو جاننے پہچاننے والے بھی ان پر اعتماد کرتے تھے لیکن خود عراق ان سے آشنا نہ تھے۔ دروغ گوئی کا یہ عالمگیر طوفان دیکھ کر ان میں شکوک و شبہات غالب تھے اور وہ ایسی روایات کو ذکر کرنا گناہ سمجھتے تھے۔

(ج) ایک وجہ مخالفتِ احادیث کی اور بھی ہے جو یہ ہے کہ عراقی فقہ میں عمومِ الفاظ کو اخذ کیا جاتا ہے اور بیانِ قرآن کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے کہ عراقی فقہاء قرآن کے خاص احکام وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس ضمن میں وارد شدہ احادیث کی انہوں نے مخالفت کی۔ جبکہ اہلِ حجاز ان احادیث کو حکمِ خاص کے بیان میں معتبر سمجھتے ہیں۔ عراقی فقہاء کے نزدیک یہ احادیث قابلِ اعتماد نہیں اور ان کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب مشکوک جانتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں خاص بذاتِ خود واضح ہوتا ہے اور محتاجِ تشریح نہیں۔ ہم قبل ازیں بتا چکے ہیں کہ اس کی وجہ ان کی نگاہ میں ان روایات کا مشکوک و مشتبہ ہونا تھا۔

(د) اہلِ کوفہ کا خیال تھا کہ احادیثِ آحاد عمومِ قرآن کا معارضہ نہیں کر سکتیں۔ لہٰذا یہ عمومِ قرآن کی تخصیص کے قابل نہیں۔ بلکہ عمومِ قرآن بدستور رہے گا اور مخالف احادیث کی نسبت آپ کی طرف مشتبہ تصور کی جائے گی کیونکہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ احادیث آحاد ان کے نظریہ میں قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتیں۔ اور تخصیص ان کے نزدیک نسخ ہی کے درجے کے قریب ہے۔ بلکہ بہت سے صحابہؓ و تابعینؒ تخصیص کو نسخ کے لفظ سے تعبیر کرتے تھے۔[1]

الغرض اہلِ عراق کا فیصلہ تھا کہ اخبارِ آحاد میں عمومِ قرآن کے معارضہ کی تاب نہیں کیونکہ ان کی روایت میں شبہ پایا جاتا ہے۔ لہٰذا وہ خاص پر عمل کرتے اور اسے توضیح و تشریح سے بے نیاز تصور کرتے۔ چونکہ وہ راویانِ حدیث کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے قرآن کے عموم و خصوص سے استنباط کر کے فتاویٰ لکھے اور ان احادیث سے احتجاج نہ کیا جو انہی مسائل میں دوسرے فقہاء کے یہاں بہ سند صحیح روایت کی گئی تھیں۔ بعد میں آنے والوں نے اس

---

[1] لیکن وہ "نسخ" لغوی تھا جو حنفیہ کے اس نسخ مزعوم کے لیے دلیل نہیں بن سکتا۔ (ع۔ ح)

کی وجہ یہ قرار دی کہ وہ قیاس کو اخبار آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔

خبر واحد اور اصولِ ثابتہ قطعیہ؟ حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ مطلق قیاس کو خبر واحد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو آپ کے قیاسات حدیث کے مخالف ہیں۔ وہاں بنا اختلاف یہ امر نہیں کہ آپ قیاسات کو حدیث کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے باوجودیکہ آپ ان راویوں کی درست بیانی اور کمالِ ثقاہت سے آگاہ تھے بلکہ اس کے اسباب کچھ اور تھے جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔

لیکن ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ قیاس کی ایک قسم ان اصولِ عامہ پر مبنی ہوتی ہے جو اسلامی شریعت کے مجموعہ احکام سے ماخوذ ہوں۔ یہ اصول علماء کے یہاں عام طور سے مقبول ہوں۔ اور نصوص قطعیہ سے ماخوذ نیز یہ اصول امورِ قطعیہ کے درجہ سے کم نہ ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اخبار آحاد کو ان قطعی اصولوں سے مقدم سمجھا جائے گا؟ اور ہر قابلِ اعتماد قیاس کو خبر واحد کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور کیا امام ابوحنیفہؒ ایسے اصولوں پر مبنی قیاسات کو خبر واحد کے مقابلہ میں رد کر دیتے ہیں؟ یہ جملہ امور محلِ غور و فکر ہیں۔

ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ ابوالحسینؒ[1] بصری کی رائے میں علماء کا اجماعی بیان ہے کہ قیاس کی علت جب منصوص علیہ ہو یا اس کا اعتماد کسی اصلِ قطعی پر ہو۔ نیز قطعی الاصل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ قطعی الفرع بھی ہو تو ایسے قیاس کو خبر واحد سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اور خبر واحد کو شاذ تصور کیا جائے گا لیکن کیا امام ابوحنیفہؒ بھی اس اجماع میں داخل ہیں؟

---

[1] ابوالحسین محمد بن علی الطیب البصری الحنفی متوفی ۴۳۶ھ۔ معتزلہ کی بڑی ممتاز شخصیت بلکہ امام معتزلی کلامیات میں متعدد کتابوں کا مصنف۔ جیسا کہ اوپر ایک جگہ آچکا ہے کہ اصولِ فقہ کی کتاب المعتمد اسی کی تصنیف ہے جس سے حسبِ بیان ابن خلکان علامہ رازی کی المحصول ماخوذ ہے۔ (تاریخ بغداد ص ۱۰۰ ج ۳ الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ ص ۹۲ ج ۲۔ تاریخ ابن خلکان ص ۴۸۲ جلد ۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں یہ شخص عقل و فضل کے اعتبار سے معتزلہ میں بے نظیر تھا مگر سنن نبویہ معانی قرآن اور طریقۂ سلف صالح سے اس کی واقفیت کم تھی قلیل المعرفۃ بالسنن ومعانی القرآن وطریقۃ السلف۔ (مجموعہ تفسیر ابن تیمیہؒ ص ۱۵۹) (ع س)

یہ مقام محتاج تفصیل ہے۔ ہم تطویل سے احتراز کرتے ہوئے مختصراً اس پر روشنی ڈالیں گے۔

شرعی "دلائل" کی تقسیم شرعی دلائل دو قسم ہیں ظنی[1] اور قطعی[2]۔ اور اخبار آحاد بالاتفاق قسم اول سے ہیں۔ یہ بات فقہاء کی متفقہ ہے کہ جب دلیل قطعی اور دلیل ظنی باہم متعارض ہوں تو قطعی پر عمل کیا جاتا ہے ظنی پر نہیں۔ یہ ایک بدیہی بات ہے۔ نقلی دلائل بھی اس کے مؤید ہیں، بلکہ یہ نقلی دلائل کا مغز و خلاصہ ہے۔

کیونکہ دین کا ایک وہ مسئلہ جو قطعی طور سے ثابت ہو اس کے مقابلہ میں ظنی کی کوئی حیثیت نہیں، بلکہ اس کے دلیل قطعی سے متصادم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ شاذ ہے۔ اس کے متن میں کوئی خرابی پائی جاتی ہے اور اس کے راوی بھروسہ کے لائق نہیں[3]

---

[1] اولاً یہ تقسیم کلامی عہد کی پیداوار ہے، عہد سلف میں اس کا وجود ملتا ہے نہ صحیح بنیاد۔ ثانیاً بقول حافظ ابن القیم (الصواعق ص ۴۲۲ ج ۲) یہ بات امور اضافیہ سے ہے، جو دلیل اہل الحدیث کے نزدیک قطعی ہو اس کو دوسرے لوگ "ظنی" کہہ سکتے ہیں اور جو ثانی الذکر کے نزدیک مقطوع ہو وہ اول الذکر کے ہاں مظنون ہو سکتی ہے پس قطعی یا ظنی کا فیصلہ کیسے ہوگا! (ع ح)

[2] محدثین عظام اور علمائے مذاہب اربعہ کے ایک معتد بہ طبقہ کے نزدیک ہر خبر واحد جو ان کے نزدیک صحیح و ثابت ہو وہ قطعی ہوتی ہے اس کے مضبوط دلائل حافظ ابن حزمؒ کی الاحکام اور الصواعق لابن القیم میں موجود ہیں۔ پھر "اتفاق" کیسے؟

علاوہ ازیں شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے طبقہ اولیٰ۔ موطائے امام مالکؒ۔ صحیح بخاری۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم۔ کی احادیث کو قطعی فرمایا ہے اور صحیحین کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی ہر متصل و مرفوع حدیث قطعاً صحیح ہے جو کوئی ان دونوں کی اہمیت گھٹاتا ہے (یعنی ان میں وارد ہونے والی کسی حدیث کو کسی بہانے مسترد کرتا ہے) تو وہ شخص مبتدع اور شذوذ کا مرتکب ہے فقد اتفق المحدثون علی ان جمیع ما فیھما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع وان کل من یھون امرھما فھو مبتدع متبع غیر سبیل المؤمنین حجۃ اللہ ص ۱۳۴ ج ۱) (ع ح)

[3] علامہ محمد بن ابراہیم الوزیرؒ متوفی ۸۴۰ھ لکھتے ہیں

ان کثیرا من المتکلمین یظن فی بعض الشبہ انھا دلیل قطعی فیخالف الحدیث لذلک معتقدا فیمن عمل بالحدیث انہ یقدم الظن علی العلم وھذا جھل مفرط الا ربانی بر صفحہ ۵۱۴)

ظاہر ہے کہ دین کا ایک قطعی اصل و قاعدہ جو دین کے مجموعی احکام کا نچوڑ ہے دلیل قطعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ نص سے ثابت شدہ نہ ہو۔ مثلاً قاعدہ "دین میں تنگی نہیں" قاعدہ "سد ذرائع" قاعدہ "کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری دوسرے پر عائد نہیں کی جا سکتی" • یا اسی قسم کے قواعد جو دین کے اصلی سرچشمہ قرآن حکیم میں صراحتہً مذکور ہوں • وہ قیاسات جن کے علل اصلی قطعی سے ثابت ہوں • وہ قواعد جو احکام شرعیہ کے مجموعہ سے اخذ کئے گئے ہوں[1]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۱۳) (الروض الباسم ص ۵۰ ج ۲) یعنی "بہت سے متکلمین (پرانے اور نئے) اپنے بعض شبہات کو "دلیل قطعی" سمجھ کر حدیث پاک کی مخالفت کرتے اور کہتے یہ ہیں کہ عامل بالحدیث "ظن" کو "علم" پر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ سراسر جہالت ہے" اور اس طرح صحیح سے صحیح تر حدیث کو شبہ پیدا کر کے مسترد کر دیا جاتا ہے اور بات یہ بنائی جاتی ہے کہ "یہ روایت شاذ ہو گی" "کسی راوی نے گڑبڑ پیدا کر دی ہو گی" وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث صحیح سے یہ سلوک، سارے محدثین اور محقق علماء کی تصریحات کے خلاف ہے اور اس سے احترام سنت اور عمل بالحدیث کا جذبہ جو اسلام کا مطلوب ہے مجروح ہوتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی صاف و تصریح دلیل نہ ہو حدیث کا ترک جائز نہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں والحق ان کل ما یاتی بہ الراوی فظاھر انہ کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظھر حدیث اخر او دلیل اخر وجب المصیر الیہ الخ (حجۃ اللہ ص ۱۵۲ ج ۱) (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] ان "اصولوں" پر جامع تبصرہ حافظ ابن القیم کے حوالہ سے ص ۱۰۲ میں گزر چکا ہے واضح رہے کہ ایسے "قواعد عامہ" کے معارضہ کی آڑ میں نصوص صحیحہ صریحہ کا استرداد، بڑا پرانا "اصول" ہے جو معتزلہ کے عقلی ذہن کی پیداوار ہے جو سیکڑوں نصوص کو رد کرنے کے لیے وضع کیا گیا۔ انہی کے ہاں سے شعوری یا غیر شعوری طور پر بعض مذاہب اربعہ کے مصنفین اصول فقہ میں آیا اور وہاں سے متکلم قسم کے جامد فقہاء اس سے کام لینے لگے کہ اس اصل فاسد کی بنا پر اپنے مخالف بہت سی احادیث سے جان چھڑانے کی کوشش کی گئی۔ حافظ ابن القیمؒ نے ایسے نصوص صریحہ وصحیحہ کی نہ صرف نشان دہی کی ہے بلکہ بڑی تفصیل سے معتزلہ اور فقہاء دونوں کے اس طرز عمل کا جائزہ لیا۔ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ص ۲۴۰ / ۳۳۳ ج ۲، اور مختصر ساذکر الصواعق ص ۴۲۷ ۔ ۴۲۹ ج ۲ میں بھی ہے۔

فقہاء کے اسی طریقہ کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ کو لکھنا پڑا لا ینبغی ان یرد حدیثا او اثرا تطابق علیہ القوم لقاعدۃ استخرجھا ھو و اصحابہ فان رعایۃ الحدیث اوجب من رعایۃ (باقی بر صفحہ ۵۱۵)

جمہور علماء[1] کا خیال ہے کہ وہ قیاسات قطعیہ جو مبنی بر نصوص ہوں یا ان کا اعتماد قطعی اصولوں پر ہو ان سے خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا اور تصور کیا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اس کی نسبت مشتبہ ہے۔

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں معلوم کیا جا سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو بعض اخبار آحاد کو قبول کرنے اور بعض کو دانستہ رد کر دینے کی روایات منقول ہیں وہ اسی اصل پر مبنی ہیں[2]۔ چنانچہ آپ روزہ میں بھول کر کھا پی لینے کی روایت کو قبول کرتے ہیں کیونکہ یہ روایت خلاف قیاس ہوتے کے باوصف کسی اصل قطعی سے معارض نہیں اور بقول شاطبیؒ آپ نے نماز میں "قہقہہ والی حدیث" کو قیاس پر اس لیے مقدم کیا کہ وہ مسئلہ اجماعی نہیں اور "قرعہ[3] والی حدیث" رد کر دی۔ اس لیے کہ وہ مخالفِ اصول ہے۔ اور اصول قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد ظنی۔ اس حدیث میں ذکر کردہ عتق تمام غلاموں میں سرایت کر چکا ہے اور اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ جب عتق اپنے محل میں سرایت کر چکا ہو تو اسے رد نہیں کیا جا سکتا[4]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۱۴) تلك القاعدة المخرجة الخ (حجۃ اللہ ص ۱۵۷ ج ۱) علاوہ ازیں کسی قاعدہ عامہ کے تحت کسی مسئلہ کو داخل کرنا بھی کیا "ظنی" نہ ہوگا؟ اور یہ انطباق قطعی کیسے ہو جائے گا؟ پھر اس "قاعدہ عامہ" کے احترام میں حدیثی نص کو کیوں ترک کیا جائے۔ نیز کیا اس اصول کی زد سے کوئی بھی حدیث بچ سکتی ہے۔ کیا ہر حدیث کسی نہ کسی "قاعدہ عامہ" کے معارض قرار دے کر اس کو رد نہیں کیا جا سکتا؟ یکتبون الکتب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ۔ (ع ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یعنی علمائے معتزلہ اور متکلمین اشاعرہ و ماتریدیہ۔ ان کے علاوہ "جمہور علماء" اس اصل کو نہیں تسلیم کرتے (ع ح)

[2] دل نہیں مانتا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اس اصل کے قائل و عامل ہوں۔ اس سلسلے میں اصل معاملہ وہی ہے جسے شعرانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ کما مر (ع ح)

[3] حدیث قرعہ سے مراد وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت چھ غلام آزاد کر دیئے پھر قرعہ ڈال کر دو کو آزاد کیا گیا۔ (کیونکہ وصیت صرف ثلث مال میں ہو سکتی ہے) (مصنف) اس کی تحقیق ص ۵۰۹ کے حاشیہ میں آچکی ہے (ع ح)

[4] الموافقات ص ۲۴ جلد ۳۔ طبع التجاریہ مصر۔

علی ہذا القیاس "حدیث مصراۃ" اور دوسری ان تمام احادیث کو ناقابلِ التفات قرار دینے میں جو نص قرآنی کے خلاف ہیں یا ایسی علتِ منصوصہ سے متصادم ہیں جو فرع میں موجود ہے۔ آپ نے یقیناً قطعیات پر اعتماد کیا ہوگا۔

علامہ شاطبی نے ابن العربی سے علماء کے مختلف نظریات نقل کئے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ خبرِ واحد جب معارضِ اصول ہو تو وہاں کیا کیا جائے؟ وہ لکھتے ہیں[1]۔

"جب خبرِ واحد ایک شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کیا جا سکتا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ جائز فرماتے ہیں۔ امام مالکؒ نے کوئی فیصلہ صادر نہیں فرمایا مگر مشہور اور قابلِ اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو وہ قابلِ عمل ہوگی ورنہ نہیں۔ مثلاً "حدیث عرایا" اگرچہ قاعدہ ربا کے خلاف ہے مگر احسان اور حسنِ سلوک کا اصول اس کا مؤید ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حدیث قابلِ احتجاج نہ تھی کہ تازہ کھجور کی بیع خشک کھجور کے عوض اسلام میں ناجائز ہے[2]۔"

مندرجہ بالا بیان سے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نظریات میں نقطۂ امتیاز معلوم کیا جا سکتا ہے جو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہر حال میں اصلِ قطعی کو ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔ جب کہ امام مالکؒ اصلِ قطعی کو اس وقت قابلِ ترجیح تصور کرتے ہیں جب کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی تائید نہ کرتا ہو۔ لیکن اس بارے میں حق یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو حدیث من کل الوجوہ مخالفِ اصول نہ ہوئی۔ بلکہ ایک اصل اس کا بھی مؤید ہے۔ گویا موضوع زیرِ بحث میں دو اصول باہم متصادم ہوں گے۔ ایک اصول حدیث کی تائید کر رہا ہے اور دوسرا عدمِ موافقت میں ہے تو بلاشبہ ایسی صورتِ حال میں امام ابوحنیفہؒ حدیث کو معارضِ اصول نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی ایک بھی اصلِ قطعی، حدیث کا شاہد ہو تو امام ابوحنیفہؒ بھی ایسی حدیث

---

[1] شاطبی کا یہ کلام مکرر آگیا ہے۔ مصنف پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں (ص ۱۶۶ تا ۱۶۸) اس لیے اس کا غیر ضروری حصہ یہاں حذف کر دیا گیا ہے۔ (ع۔ ح)

[2] الموافقات ص ۲۴ ج ۳ طبع التجاریہ۔ یہ بیان پہلے گزر چکا ہے (مصنف) یعنی صفحات ۱۶۶ تا ۱۶۹ میں اور اسی جگہ اس تقریر پر تنقیدی نظر بھی ڈال دی گئی ہے جس کا مطالعہ ضروری ہے (ع۔ ح)

کو کبھی نہیں ٹھکراتے تھے۔ وہ خبرِ واحد کو صرف اسی صورت میں ناقابلِ التفات تصور کرتے ہیں جب وہ شاذ ہو کسی قاعدہ سے موافق نہ ہو اور جملہ اصولِ شرعی اس سے متکرار ہے ہوں۔

باقی "حدیث عرایا" میں حنفیہ و مالکیہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اس اساس پر مبنی نہیں کہ حنفیہ کسی مصدّق و مؤیّد قاعدہ کے ہوتے ہوئے حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مالکیہ دوسرے کسی اصول کی وجہ سے قبول کر لیتے ہیں بلکہ بنائے خلاف یہ ہے کہ "حدیث عرایا" "حدیث ربا" کے معارض ہے جو حدیث مشہور کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے قوی تر ہے اور خبرِ واحد اور خبرِ مشہور میں جب تعارض ہو تو خبرِ مشہور پر عمل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ قیاس کے باب سے خارج ہے۔

خلاصہ سابقہ مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نقطۂ نظر سے اخبارِ آحاد اگر قیاس سے معارض نہ ہوں تو قبول کی جائیں گی لیکن اگر

(ا) ایسے قیاس سے معارض ہوں جس کی علت (وہ وصف جو مقیس علیہ و مقیس کے درمیان وجہ اشتراک ہو) اصلِ ظنی سے استنباط کی گئی ہو۔

(ب) یا اس قیاس سے متصادم ہوں جس کی علت گو اصلِ قطعی سے مستنبط ہو مگر یہ استنباط یقینی نہ ہو۔

(ج) یا مستنبط تو ہے اصلِ قطعی سے۔ اور علت بھی قطعی ہو لیکن فرع پر تطبیق ظنی ہو۔ تو ان صورتوں میں اخبارِ آحاد مقدم ہوں گی۔ جس کی وجہ یہ ہے (جیسا کہ اوپر قریب ہی گزرا ہے) کہ ان قیاسات کی بنیاد ظن در ظن پر ہے لیکن اخبارِ آحاد گو ظنی ہیں مگر یہ اخبارِ آحاد اس قسم کی ظنی ہیں جن کی بنیاد اعتماد و نسبت الی الرسولؐ پر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شریعت کے ترجمان اور احکامِ قرآن کے شارح ہیں۔

لیکن جہاں اخبارِ آحاد دین کے کسی ایسے اصلِ عام کے منافی ہوں جس کا قطعی ہونا کسی شبہ سے بالا ہو اور اس کی فرع پر تطبیق بھی قطعی ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ احادیث کی تضعیف کرتے تھے۔ اور ان کی نسبت الی الرسول کی نفی کرتے اور اس عام قاعدہ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے جو شک و شبہ سے پاک ہو۔ ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح دینے کے

وجوہات یہ تھے ۔

۱۔ عمومات قرآن پر عمل ۔ ۲۔ خاص محتاج بیان نہیں ۔ ۳۔ صرف رواۃ کوفہ اور فقہاء عراق پر اعتماد ۔ ۴۔ مدینہ منورہ کی احادیث عراق میں نہ پہنچ سکنا ۔

غرض یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ عمومات قرآن پر عمل کرتے تھے اور بعض مسائل میں اخبار کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کو ترجیح دیتے تھے [1]

---

[1] خلاصہ کے نقاط پر تبصرے متعلقہ مباحث میں گزر چکے ہیں۔ ان پر ایک نگاہ ڈال لیجئے (ع۔ ح)

(۳۹)

امام ابو حنیفہؒ اور حُجّیت حدیث مُرسل

تعریف مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث روایت کرنے والے صحابیؓ کا ذکر چھوڑ کر کہے ــــ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اس تعریف سے حدیث مرسل تابعی میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ فخر الاسلام کی ذکر کردہ تعریف میں زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "مرسل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند مذکور نہ ہو" یہ تعریف ارسالِ صحابی کو بھی شامل ہوگی جب کہ اس نے وہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو نیز ارسالِ تابعی بھی اس میں داخل ہے۔ اور اسی طرح ہر قابلِ اعتماد راوی کا ارسال خواہ کسی زمانہ میں ہو اس میں شامل سمجھا جائے گا۔

حجیّت میں اختلاف حنفیہ کا قول ہے۔ صحابی، تابعی اور تبع تابعی کا ارسال قابلِ قبول ہوگا۔ بعد کے لوگوں کا نہیں۔ ان کی یہ رائے دوسرے دو اقوال کے بالمقابل ہے۔

۱۔ پہلا یہ کہ مرسل احادیث ناقابلِ قبول ہیں۔ محدثین کی ایک جماعت کثیر یہی خیال رکھتی ہے۔ امام نووی رح شارح صحیح مسلم اسے جمہور کا مذہب بتلاتے ہیں۔ وہ تقریب میں لکھتے ہیں۔

"حدیث مرسل جمہور محدثین، بہت سے فقہاء اور اصحابِ اصول کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب مجہول الحال راوی کی روایت اس لیے تسلیم نہیں کی جاتی کہ اس کی صرف حالت معلوم نہیں (نام معلوم ہوتا ہے) تو مرسل روایت بالاولیٰ قابلِ قبول نہیں ہوگی (کہ اس میں نام ہی ندارد ہوتا ہے)

مرسل کے ضعیف ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ متروک راوی ممکن ہے۔
صحابی ہو اور اس بات کا بھی امکان کہ وہ تابعی ہو۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس
کے ضعیف ہونے کا احتمال ہے اور ثقہ ہونے کا بھی۔
نیز یہ کہ جس تابعی کا ذکر یہاں نہیں کیا گیا ہو سکتا ہے کہ اس نے صحابی سے یہ حدیث
روایات کی ہو یا تابعی سے۔ پھر تابعی میں دونوں احتمال ہوں گے۔ وہ ثقہ ہوگا یا
ضعیف۔ اتنے احتمالات کی موجودگی میں اس حدیث کا حجت ہونا ممکن نہیں ۔"

۲۔ دوسرا نظریہ امام شافعیؒ کا ہے۔ وہ دو شرطوں سے مرسل حدیث کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں
پہلی شرط یہ ہے کہ مرسل روایت کرنے والا تابعی کبار تابعین میں سے ہو اور بہت سے
صحابہؓ سے شرف ملاقات حاصل کر چکا ہو جیسے سعید بن مسیبؒ۔
دوسری شرط یہ ہے کہ ارسال کا کوئی موید موجود ہو۔ مثلاً
۱۔ دوسری سند سے وہ روایت متصلاً مذکور ہو۔ یہ مرسل کی قوی ترین صورت ہے۔
۲۔ اس کی ہم معنی دوسری مرسل حدیث موجود ہو جس کو اہل علم قبول کر چکے ہوں۔ یہ دوسرا درجہ ہے۔
۳۔ حدیث مرسل صحابہؓ کے اقوال و افعال کے موافق ہو۔ یہ مرسل کا تیسرا درجہ ہے۔
۴۔ اہل علم کی ایک جماعت حدیث مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہو یہ چوتھا مرتبہ ہے۔
اگر مرسل کو اس طریق سے تقویت حاصل نہ ہوئی ہو تو نہ اس پر عمل کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے
اپنا مسلک قرار دینا ہی صحیح ہے۔

ان شروط کے پائے جانے کے وقت اگرچہ حدیث مرسل امام شافعیؒ کی رائے میں قابل
عمل[1] ہو جاتی ہے مگر اسے حدیث مسند کا مقام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ سند متصل سے آنحضرتؐ
تک نہیں پہنچتی۔ لہذا حجت ہونے کے اعتبار سے اسے وہ درجہ حاصل نہیں جو متصل حدیث
کو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں "ممکن ہے وہ حدیث ایسے راوی سے اخذ کی گئی ہو کہ اگر اس کا
نام لے کر روایت کی جائے تو وہ اسے پسند نہ کرے۔
دوسری مرسل حدیث اگر اس کی مؤید ہو تو بھی وہ حدیث متصل کی حیثیت نہیں رکھتی

---

[1] الرسالۃ للشافعی (ص ۴۶۲ - ۴۶۵) (ح۔ ر۔ح)

کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ دونوں کا راوی ایک ہی ہو اور اسے اپنے نام کا اظہار گوارا نہ ہو[1]۔"

مراسیل اور کتب حنفیہ یہ ہیں مرسل حدیث کے بارے میں مختلف افکار و نظریات۔ حنفیہ کی رائے میں حدیث مرسل تبع تابعین تک قابل قبول ہے گویا حنفیہ صرف تابعین کی مراسیل ہی کو قبول نہیں کرتے بلکہ تبع تابعین کی بھی۔

امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب مسندات اور کتب الآثار پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے مندرجہ بالا امر واضح ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کا کوئی صفحہ مرسل احادیث سے خالی نظر نہیں آتا۔ چند امثلہ ملاحظہ فرمایئے۔

۱۔ ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ زید بن ابی انیسہ سے اور وہ ایک مصری آدمی سے کہ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے۔ آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا۔ فرمایا یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لیے حلال[2]۔

۲۔ ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ وہ ہیثم سے انھوں نے ایک شخص سے سنا جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن چکا تھا کہ جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ نماز پڑھتے اور روزے رکھتے اور جب آخری عشرہ ہوتا تو کمربستہ ہو جاتے اور رات کو جاگتے رہتے[3]۔

۳۔ ابو یوسفؒ بواسطہ ابو حنیفہؒ از حمادؒ ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا۔ حضرت ابو بکرؓ سے کہئے کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے عائشہؓ سے کہا تم جا کر عرض کرو۔ میرا والد ایک نرم دل بوڑھا آدمی ہے جب رسول اللہؐ کی جگہ پر کھڑا ہوگا تو برداشت نہ کر سکے گا لہٰذا آپ حضرت عمرؓ سے کہئے!

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تقریب مع شرح تدریب ص ۱۱۷-۱۲۶ طبع جدید ۱۳۸۹ھ (ع۔ ح) [2] کتاب الآثار لابی یوسف ص ۲۳۔ زید بن انیسہ تبع تابعین میں سے ہیں۔ آپ کی وفات علی اختلاف الروایات ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں ہوئی (مصنف) [3] کتاب الآثار ص ۱۴۳۔ ہیثم تبع تابعین میں سے تھے (مصنف)

حضرت عائشہؓ نے بارگاہِ رسالت میں یہ عرضداشت پیش کر دی۔ آپ نے مکرر فرمایا ابو بکرؓ سے کہو لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو کہلا بھیجا کہ تم اور حفصہؓ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرو۔ ابو بکرؓ رقیق القلب ہیں۔ حضرت عمرؓ کو مامور فرمایئے! آنحضرتؐ نے یہ سن کر فرمایا "تم یوسف والیاں ہو۔ جا کر ابو بکرؓ سے کہئے لوگوں کو نماز پڑھائیں" راوی کا بیان ہے۔ نماز شروع ہو گئی آپ نے قدرے تخفیف محسوس کی اور دو آدمیوں کے سہارے نماز کے لیے تشریف لائے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا "آپ کو تکلیف ہو گی" فرمایا "مجھے نماز میں سکونِ قلب ملتا ہے" چنانچہ مسجد میں تشریف لائے حضرت ابو بکرؓ نے آہٹ پا کر پیچھے ہٹنا چاہا۔ آپؐ نے اشارہ فرمایا "اپنی جگہ رہیئے" چنانچہ آپؐ بیٹھ گئے اور ابو بکرؓ آپ کے دائیں جانب کھڑے ہو گئے۔ پہلے آپؐ نے تکبیر کہی پھر ابو بکرؓ نے تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ کی تکبیر سن کر لوگوں نے بھی تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے۔[1]

۴۔ ابو یوسفؒ بواسطہ ابو حنیفہؒ از حمادؒ از ابراہیمؒ روایت کرتے ہیں کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں۔ چار پایہ سے کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا مالک ذمہ دار نہیں، کنوئیں اور کان کے مالک پر بھی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔[2]

---

[1] کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص ۵۰۔ ابراہیم سے مراد ابراہیم نخعیؒ ہیں جو حماد بن ابی سلیمانؒ کے استاد تھے۔ یہ تابعی تھے۔ پہلے ان کا ذکر ہو چکا ہے (مصنف) [2] کتاب الآثار لابی یوسفؒ ص ۹۰۔ اس حدیث میں جبار کے لفظ میں جیم پر پیش اور با پر زیر ہے۔ اس کے معنی ہیں رائگاں۔ ہدر۔ امام محمد اپنی کتاب الآثار میں اس کی تفسیر کرتے ہیں۔ جبار کا معنی ہدر ہے۔ جب کوئی آدمی کسی جانور پر سوار ہو۔ اگر کوئی شخص اس کے پاؤں تلے آ کر مر جائے یا زخمی ہو جائے تو سوار بے قصور ہے۔ عجماء وہ جانور جو تھان سے بھاگ گیا ہو اور اس کا کوئی ہانکنے والا نہ ہو، نہ کوئی سوار۔ جو شخص اس کے پاؤں تلے کچلا جائے یا مر جائے تو شرعاً اسے کچھ نہیں دینا آتا۔ کان اور کنوئیں سے مراد یہ ہے کہ کسی نے کنواں یا کان کھودنے کے لیے کوئی مزدور مقرر کیا وہ اس میں گر کر مر گیا تو مالک بے قصور ہے۔ (مصنف)

۵- ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے اور وہ ہیثمؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے عسفان کے مقام پر بحالت احرام نکاح کیا[1]

مراسیل علی الاطلاق آپ کے یہاں قابل احتجاج نہ تھیں

یہ امام ابو حنیفہؒ کی مرویات ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے طبقہ کی مرسل احادیث کو آپ قابلِ قبول سمجھتے تھے۔ احناف آپ کے اتباع میں مراسیل کو قبول کرتے تھے اور اس میں کسی تخریج و استنباط سے کام نہیں لیتے تھے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی صریح روایات کی پیروی کرتے تھے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف انہی لوگوں کی مراسیل قبول کرتے تھے جن سے آشنا ہوتے تھے۔ جن کے طریقہ سے متاثر تھے۔ جو آپ کے یہاں قابلِ اعتماد تھے اور ان کی روایات میں شبہ کی کوئی مجال نہ تھی۔

ابراہیم نخعیؒ کو دیکھئے وہ آپ کے استاذ الاستاذ ہیں۔ آپ ان کے طرزِ فکر و نظر سے متاثر ہیں۔ ان کی فقہ کے راوی اور ان کی مخالف و موافق روایات پر پورا اعتماد کرتے ہیں۔

حسن بصریؒ عراق کے مشہور واعظ تھے اور ابراہیم کی طرح لائق اعتماد! الغرض وہ تمام راویانِ حدیث جن کی مراسیل آپ کے یہاں قابل قبول تھیں سب اسی پایہ کے بزرگ تھے۔ ایسے لوگوں کی مرسل روایات سے استناد کرنے کا یہ معنی نہیں کہ آپ علی الاطلاق مراسیل کو قبول کر لیتے تھے۔ کچھ راویانِ حدیث ایسے بھی تھے جن کی متصل روایات بھی آپ کے یہاں لائق اخذ و استفادہ نہ تھیں۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اس درجے کے لوگوں کی مراسیل کو حجت قرار دینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ آپ مطلقاً مرسل روایات کو قبول کر لیتے تھے۔ لہٰذا یہ امر آپ کے پیش نظر رہا ہوگا کہ وہ تابعین یا تبع تابعین خود بھی قابلِ اعتماد ہوں اور ضعیف اور ناقابلِ اعتماد راویوں سے روایت کرتے ہوں۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ آپ کسی قید و شرط کے بغیر تابعین و تبع تابعین کی مراسیل کو حجت سمجھتے تھے۔

مراسیل کا عام رواج

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں مرسل احادیث سے

---

[1] کتاب الآثار لابی یوسف ص ۱۶۷ (مصنف) حسب تصریح امام ابو داؤد یہ راوی کا وہم ہے۔ خود میمونہؓ کی صراحت اس کے خلاف ہے (سنن ابی داؤد باب المحرم یتزوج (ع۔ ح)

احتجاج کرنے کا عام رواج تھا۔ کیونکہ جن ثقہ تابعین اور ان کے تلامذہ سے امام ابوحنیفہؒ مل چکے تھے اور وہ برملا اعتراف کرتے تھے کہ جب انہوں نے کوئی روایت متعدد صحابہؓ سے اخذ کی ہو تو وہ صحابی کا نام ظاہر نہیں کرتے۔ حسن بصریؒ کہا کرتے تھے۔

"جب کوئی روایت چار صحابیوں سے مروی ہو میں اس وقت اس کو مرسل روایت کرتا ہوں" نیز حسن ہی کا قول ہے:۔

"جب میں تم سے یہ کہوں کہ مجھے فلاں شخص نے بتایا تو یہ صرف اسی سے روایت ہے اور جب میں کہوں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو وہ حدیث میں نے ستر یا ان سے زائد صحابہؓ سے سنی ہوئی ہوتی ہے۔" اعمش کہتے ہیں۔ میں نے ابراہیم سے کہا "جب عبداللہ سے سن کر تم مجھے کوئی روایت بتایا کرو تو پوری سند بیان کیا کرو۔" ابراہیم نے جواب میں کہا۔

"جب میں تجھے یہ کہوں کہ فلاں شخص نے مجھے عبداللہ سے سن کر سنایا تو اس کا راوی صرف وہی ہے۔ اور جب کہوں عبداللہ نے یوں کہا تو اس صورت میں مجھے عبداللہ سے سن کر بتانے والے متعدد اشخاص ہوتے ہیں۔"

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں شیوعِ کذب سے پہلے تابعین میں ارسال عام طور سے شائع وذائع تھا۔ اسی لیے تو سند کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ راوی کے مسلک ومذہب کا پتہ چل سکے۔ ابن سیرین کہتے ہیں "ہم حدیث کی سند ذکر نہیں کیا کرتے تھے یہاں تک کہ فتنہ کا دور دورہ ہوا۔"

اسی لیے مذکورہ بالا حدود کے اندر رہ کر امام ابوحنیفہؒ مراسیل کو قبول کر لیا کرتے تھے یعنی بہ حدود کہ ایسی روایات بیان کرنے والے ثقہ راوی ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کی بابت منسوب کتب آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل حدیث کو آپ خبر احد کے برابر سمجھتے تھے۔ لہٰذا مرسل اور خبر واحد کے متعارض ہونے کی صورت میں آپ کا طریقہ ان کا ترجیح میں وہی تھا جو باہم متعارض اخبار آحاد کا ہوتا تھا۔ بعد میں حنفیہ مختلف الخیال ہو گئے کہ جب مرسل اور خبر واحد باہم متعارض ہوں تو کس کو ترجیح دی جائے۔ بعض مرسل کو ترجیح دیتے اور بعض متصل کو۔ اور یہ بڑا طویل مسئلہ ہے۔ اس کی تفصیلات اپنے موقع پر موجود ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے رجحانات

معلوم کرنے میں اس سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ یہ اختلاف آپ کے اندازِ فکر سے بہت دور ہے۔

خلاصۂ مباحث یہ اہلِ حدیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء ہیں ——— حدیث آپ کے یہاں دین کا رکنِ رکین ہے۔ اگر قابلِ اعتماد ثقہ راویوں سے مروی ہو اور شک و شبہ کی آلائش سے پاک ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے قیاس سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اخبارِ آحاد عمومات قرآن سے متاخر ہوں گی۔ جب احادیث دین کے کسی مسلّم قاعدہ سے ٹکراتی ہوں جس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہو تو ایسی حدیث مطعون اور شاذ سمجھی جائے گی کیونکہ وہ اسلامی شریعت کے مسلمات کے خلاف ہے اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے دماغ کی اختراع نہ تھی بلکہ جمہور فقہاء اور علماء حجاز کے سرخیل امام مالکؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے ہمنوا ہیں[1]۔

امام ابوحنیفہؒ اخبارِ آحاد اور مراسیل کو بھی قابلِ احتجاج خیال کرتے تھے بشرطیکہ وہ کتاب اللہ، احادیثِ مشہورہ اور شرعی مسلمات سے متصادم نہ ہوں۔

---

[1] ہم نے اپنے حواشی میں بحمد اللہ ثابت کر دیا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز یہ اصول نہ تھا۔ مغالطہ جو کچھ ہوا ہے، متکلم قسم کے فقہاء مالکیہ کے بیان سے ہوا ہے جن کے تخریجی خیالات کو حضرت امام مالکؒ کا نقطۂ نظر باور کر لیا گیا اور یہ خود جناب مصنف نے صراحت کر دی ہے کہ امام مالکؒ کی طرف منسوب اصول، امام صاحب سے منقول نہیں بلکہ علمائے مالکیہ کے نکالے ہوئے ہیں۔ والحقیقۃ ان ھذہ لیست اقوالا لہ ماثورۃ قد ذکرھا بل ھی مستخرجۃ من الفروع التی اثرت عنہ وادلتھا التی ذکرت بجوارھا او ذکرھا الفقھاء من بعدہ لھا (مالک ص ۲۵۵) نیز علامہ ابن فرحون متوفی ۷۹۹ھ لکھتے ہیں الاخبار الاحاد عند عدم الکتب والمتواتر منھا وھی مقدمۃ علی القیاس لاجماع الصحابۃ وترکھم نظر انفسھم متی بلغھم خبر الثقۃ وامتثالھم مقتضاہ دون خلاف منھم فی ذلک الخ (الدیباج المذھب ص۱۶) اس تصریح سے بھی ہمارے موقف کی شہادت ملتی ہے۔ ایسے ہی حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی اس نظریہ کا انتساب ہمارے نزدیک محلِ نظر ہے۔ جس کی تحقیق بقدرِ ضرورت اوپر تعلیقات میں آ گئی ہے۔ (ع۔ ح)

(۴۰)

فتاویٰ صحابہ

رضوان اللہ علیہم اجمعین

امام ابوحنیفہؒ کے اصول ذکر کرتے وقت ہم نے آپ کا یہ قول ذکر کیا تھا۔

"اگر کتاب وسنت میں مجھے کوئی مسئلہ نہیں ملتا تو میں اقوال صحابہ پر عمل کرتا ہوں۔ جس کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا چھوڑنا چاہتا ہوں ترک کر دیتا ہوں لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان کے اقوال سے تجاوز کرکے کسی اور کا قول اخذ کروں۔ جب نوبت ابراہیم شعبیؒ، ابن سیرینؒ، حسنؒ، عطاؒ، اور ابن مسیبؒ کے اقوال تک آتی ہے (آپ نے چند نام گنائے) تو میں بھی ان کی طرح اجتہاد کروں گا۔"

اس قول سے مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اقوالِ صحابہؓ کو اخذ کرتے اور انہیں واجب الاتباع سمجھتے تھے۔ جب آپ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں اجتہاد کرتے اور اس میں صحابہؓ کے اقوال بھی ہوتے تو ان میں سے کوئی قول انتخاب کرتے اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کے اقوال کو تسلیم نہ کرتے جب صحابہؓ کا کوئی قول موجود نہ ہوتا تو اجتہاد فرماتے اور تابعی کی تقلید نہ کرتے۔ کسی نہ کسی صحابی کی تقلید کر لیتے۔

یہ خلاصہ ہے آپ کے صریح اقوال کا! آپ کا منہج اجتہاد ہونے کے اعتبار سے ہمارے لیے اس کا قبول کرنا از بس ضروری ہے۔ کیونکہ یہ متعدد روایات میں مذکور ہے۔ اپنے مسلک اجتہاد کا اعلان کرنے میں آپ بڑے صادق القول واقع ہوئے تھے۔ جب آپ کا بیان موجود

ہو تو ہمیں دوسروں کے اقوال کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ان فروعات کی پہچان کے لیے جن پر آپ نے ان اصولوں کو منطبق کیا یقیناً ہم دوسروں کے اقوال کے محتاج ہیں اس لیے کہ آپ نے خود اپنے مذہب کی فروعات مدون نہیں فرمائیں۔

حجیّتِ اقوال صحابہؓ میں حنفی مسلک کی تنقیح جب ہم اپنی توجہ فروع فقہیہ کی جانب مبذول کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ فخر الاسلام بزدوی جنہوں نے بڑی کاوش سے احناف کے طریق استنباط کے اصولِ اساسی ذکر کئے ہیں بیان کرتے ہیں کہ تقلید صحابی کا مسئلہ اختلافی ہے وہ لکھتے ہیں:۔

> "ابو سعید بردعی کا قول ہے کہ تقلید صحابی واجب ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ ہم نے اپنے مشائخ کو اسی طریق پر گامزن پایا۔ کرخیؒ کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی تقلید صرف ان امور میں کی جا سکتی ہے جو قیاس سے معلوم نہ کئے جا سکتے ہوں۔ اس باب میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں۔ بیع سلم میں راس المال کی مقدار مقرر کرنا شرط[1] نہیں۔ ابن عمرؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاملہ عورت کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جا سکتی ہیں۔ جابرؓ اور ابن مسعودؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ کہتے ہیں کہ اجیر مشترک[2] ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ سے بھی یہی مسلک روایت کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اپنے اجتہاد کی بنا پر اس کے خلاف ہیں[3]"

یہ فخر الاسلام کا بیان ہے۔ اس سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ صحابہؓ کے اقوال کی مخالفت کرتے تھے۔ مثلاً امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے خلاف فتویٰ دیا اور جب راس المال اپنے وصف سے متعین ہو تو اس

---

[1] یعنی جب راس المال کی طرف اشارہ کر دیا جائے (کشف الاسرار) (ع۔ ح) [2] اجیر مشترک جو مطلق کام کی اجرت پر کام کرے جیسے دھوبی۔ درزی وغیرہ (ع۔ ح) [3] اصول فخر الاسلام مع کشف الاسرار ص ۹۲۷ ج ۳ (باب متابعۃ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم) (ع۔ ح)

کی تعیین کو ضروری قرار نہیں دیا۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا فتویٰ حاملہ عورت کو طلاقِ سنت دینے میں جابرؓ اور ابن مسعودؓ کے قول کے خلاف ہے۔ ان کے خیال میں حاملہ کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جائینگی وہ اس کو حیض سے مایوس اور صغیر السن عورت پر قیاس کرتے ہیں۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ کے فتویٰ کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اجیر مشترک اس صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ جب اس نے خود زیادتی کا ارتکاب کیا ہو۔ جب کوئی نقصان ہو جائے اور اس میں اجیر مشترک کی عمداً کوتاہی کا دخل نہ ہو تو امام صاحبؒ کی رائے میں وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ خواہ وہ سبب ایسا ہو کہ جس سے اجتناب ممکن تھا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ضمان کا سبب موجود نہیں۔ کیونکہ ان کی رائے میں ضامن ہونے کے اسباب صرف دو ہیں تیسرا سبب کوئی نہیں (۱) دست درازی اور تصرف (۲) عقد یعنی معاملہ کے وقت کوئی بات طے کر لی گئی ہو۔

اور یہاں تعدی اور عقد دونوں میں سے کوئی امر موجود نہیں۔ اور اس عقدِ معاملہ میں کوئی شرط نہیں لگائی جا سکتی جس میں کوئی ضمان مترتب ہوتی ہو۔ بخلاف ازیں حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ جب نقصان ایسے کام میں واقع ہوا ہو جس سے احتراز ممکن تھا تو اجیر ضامن ٹھہرے گا۔ آپ دھوبی اور درزی کو نقصان کرنے کی صورت میں ضامن ٹھہراتے تھے اور فرماتے تھے کہ لوگوں کے احوال کے تحفظ کے لیے یہ فتویٰ زیادہ موزوں ہے اور لوگوں کے حالات سے زیادہ میل کھاتا ہے

اس بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ جس مسئلہ میں رائے کا امکان ہوتا آپ صحابہؓ کی مخالفت کر لیتے تھے۔ اور جو مسئلہ ایسا ہو جس میں قیاس کا دخل نہ ہو سکتا ہوا اور سماع پر موقوف ہو جیسے کسی چیز کی مدت تو ایسے امور میں صحابہؓ کی تقلید کرتے اور مخالفت نہ کرتے۔ اسی لیے آپ نے مدتِ حیض کے بیان میں حضرت انسؓ۔ اور عثمان بن ابی العاصؓ کا قول اخذ کیا کہ حیض کی کم از کم مدت تین روز اور زیادہ سے زیادہ دس روز۔

ایسے تمام امور میں جہاں یہ معلوم ہوتا ہو کہ صحابیؓ نے یہ مسئلہ اجتہاد سے اخذ نہیں کیا بلکہ

سماع سے حاصل کیا ہے آپ صحابہؓ کی تقلید کرتے تھے۔ جیسے حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا اس عورت کو جس نے کوئی چیز پہلے زید بن ارقمؓ کو آٹھ سو درہم کے عوض بیچ دی اور پھر قیمت وصول کرنے سے پیشتر خود ہی چھ صد میں خرید کر لی کہ "تو نے خرید و فروخت کے دونوں کام بدترین طریق سے انجام دیئے۔ زید بن ارقمؓ کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو ان کا جہاد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں سرانجام دیا ہوا حج دونوں باطل ہو گئے"

زید بن ارقمؓ معذرت کے لیے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف (البقرہ)

جس کے پاس خدا کی جانب سے پند و موعظت پہنچی اور وہ سودی کاروبار سے رک گیا تو اس کے سابقہ گناہ معاف ہو گئے، کیونکہ صرف بیع کی وجہ سے حج اور جہاد کا باطل ہونا اسی صورت میں ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جب انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یہ بیان کیا ہو۔ اور جس میں رائے کا دخل نہ ہو۔ وہاں صحابی کا کلام سماع پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ کلام کرخی نے فروعات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جہاں رائے کا دخل ہو وہاں حنفی مسلک کے مطابق صحابیؓ کے فتویٰ کی تقلید کرنا درست نہیں اور جہاں رائے کا دخل نہ ہو وہاں صحابی کا قول معتبر ہے کیونکہ ایسی بات وہ اپنی رائے سے نہیں کہہ سکتے۔ لہٰذا ان کی رائے کا احترام گویا عمل بالحدیث ہے لہٰذا لامحالہ ان کا فتویٰ سماع از رسولؐ پر محمول ہوگا۔ اور حدیث ہونے کے اعتبار سے ان کا قول قابلِ احتجاج تصور کیا جائے گا۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جب تک صحابیؓ کا قول ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو امام ابوحنیفہؒ اس کے پابند نہ تھے۔

مگر کرخی نے فروعات سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ آپ کے اقوالِ صریحہ کے خلاف ہے۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے صریح اقوال پر عمل کیا جائے یا فروعات سے استنباط کردہ نتیجہ پر؟ جواب تو بلاشبہ یہی ہوگا کہ ہمارے لیے آپ کے صریح اقوال قابلِ عمل ہوں گے۔ اور یہ فروعات آپ کے واضح اقوال سے متصادم ہونے کی بنا پر نظرانداز کئے جائیں گے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ان فروعات کی تخریج و توجیہ اس انداز سے کر لی جائے کہ یہ اقوال صریحہ معارض ہی نہ رہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان میں تعارض ہے بھی نہیں۔ کیونکہ تعارض ثابت کرنے کے لیے ضروری

ہے کہ اس کا مدعی پہلے یہ ثابت کرے کہ امام ابوحنیفہؒ صحابی کے فتویٰ سے آشنا تھے اور دانستہ آپ نے اس سے قیاس کی طرف عدول کیا۔ نیز یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ صحابہؓ میں کوئی شخص فتویٰ دینے والے صحابی کا مخالف نہیں۔ مگر فخر الاسلام اور ابوالحسن کرخی نے ایسی کوئی بات ثابت نہیں کی۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہؒ نے جب اجیر مشترک کے ضامن نہ ہونے کا فتویٰ دیا تو قطعی طور سے نہیں کہا جا سکتا کہ آپ حضرت عمرؓ یا علیؓ یا موزوں تر الفاظ میں خلفائے راشدین کے عمل سے آگاہ تھے جو کہ ان سے مروی ہے مگر یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو چکا تھا اور جب صورت حال یہ ہے تو کسی شخص کو یہ دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں کہ امام ابوحنیفہ رح صحابی کا فتویٰ چھوڑ کر قیاس پر عمل کرتے تھے خصوصاً جب کہ آپ سے اس کے خلاف منقول ہے اور وہ نقل متعدد روایات سے ثابت ہو چکی ہے اور بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ رح کا استنباط بھی اس کا مؤید ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ امان عبد کے مسئلہ میں آپ نے حضرت عمرؓ کے فتویٰ پر عمل کیا اور قیاس کو نظر انداز کر دیا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی امان قبول نہ کی جائے عام مسلمانوں کے تحفظ کے پیش نظر بھی اس کی امان قابل قبول نہیں۔ قرین عقل و دانش بھی یہی ہے کہ جو شخص عین لڑائی کے موقع پر غلام بنا یا گیا ہو پھر وہ مشرف باسلام ہو کر تمام مسلمانوں کی جانب سے کفار کو امان عطا کرنے لگے تو اس کا یہ اقدام کیونکر درست سمجھا جائے گا۔

مگر جونہی آپ کو حضرت عمرؓ کا فیصلہ غلام کی امان کے بارے میں ملا تو اپنا قیاس یا استحسان چھوڑ دیا اور حضرت عمرؓ کی اتباع میں ان کے مطابق فتویٰ دینے لگے[1]

حجیتِ اقوالِ صحابہ کے عقلی و نقلی دلائل

شمس الائمہ سرخسیؒ نے تمام احوال میں اتباع صحابی کے وجوب کو ثابت کرنے کے لیے متعدد دلائل دیئے ہیں۔ بشرطیکہ وہاں کوئی نص معارض نہ ہو۔ یہ دلائل عقلی بھی ہیں اور نقلی بھی۔

نقلی دلائل یہ ہیں۔ ارشادِ باری ہے۔ وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ (التوبۃ)

۱۔ خداوند کریم نے آیت ہذا میں مہاجر و انصار صحابہؓ اور تابعینؒ کی مدح فرمائی ہے الذین

---

[1] صفحہ میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اتبعوھم میں لفظ موصول سے واضح ہو رہا ہے کہ تابعینؒ کی ستائش کی وجہ ان کی اتباع صحابہؓ ہے۔ تابعین کی مدح وستائش سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جہاں نصوص کتاب و سنت موجود نہ ہوں وہاں صحابہؓ کی اطاعت کرنا چاہیئے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ان کے دینی نظریات کو تسلیم کیا جائے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

"انا امان لاصحابی واصحابی امان لامتی[1]۔ (میں صحابہؓ کے لیے باعثِ امن ہوں اور صحابہؓ میرے لیے امن وسکون کا سبب ہیں)

عقلی دلائل کئی وجوہ واسباب پر مبنی ہیں۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ باقی سب لوگوں کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ قریب تھے۔ وہ نزولِ قرآن کے شاہد عادل تھے۔ انھوں نے بچشم خود وہ مقامات ملاحظہ کئے تھے جہاں قرآن اترا۔ وہ اپنی عقل، اخلاص اور حسنِ فہم کی بنا پر شریعت اسلامیہ کے غایات ومقاصد کو سب لوگوں سے بہتر سمجھ سکتے تھے۔ انھوں نے اپنی آنکھوں سے وہ حالات دیکھے تھے جن کے بارے میں قرآن اترا اور ان مقامات سے بھی آگاہ تھے جن کی وجہ سے بعض اوقات شرعی احکام بدل جاتے ہیں۔ وہ دینی حقائق میں طلب وجستجو، اقامتِ دین اور تقویتِ یقین کے باعث سب لوگوں سے گوے سبقت لے گئے تھے۔

۲۔ اقوالِ صحابہؓ کے حجت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نظریات کے سنتِ نبوی ہونے کا احتمال بڑا قرینِ قیاس ہے۔ کیونکہ وہ لبسا اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکام کو ذکر کرتے وقت ان کو آپ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے۔ ان سے کوئی پوچھتا بھی نہ تھا کہ یہ آپ کا ذاتی قول ہے یا حدیثِ نبوی ہے۔

اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذاتی اقوال بھی قدر وقیمت سے خالی نہ تھے۔ لہٰذا ان کی رائے قریبِ نقل اور قرینِ عقل ہونے کی بنا پر اولیٰ بالاتباع ہے۔

---

[1] دیکھیے مجمع الزوائد ص ۱۷ ج ۱۰۔ لیکن اس میں دوسرا ٹکڑا ہے جس کی سند منقطع ہے۔ (ع۔ ح)

۳۔ تیسری عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے کوئی ایسی رائے منقول ہو جو مبنی بر قیاس ہو اور ادھر ہماری رائے بھی کسی دوسرے قیاس پر مبنی ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی رائے کی پیروی کی جائے کیونکہ حدیث نبوی میں ہے۔ خیر القرون قرنی الذین بعثت فیھم[1] (سب سے بہتر میرا زمانہ ہے جس میں میں مبعوث کیا گیا)

اس لیے بھی کہ کبھی ان کی رائے اجماعی ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی ان کا مخالف ہوتا تو ان کے آثار کا تتبع کرنے والے علماء اس سے بے خبر نہ ہوتے۔ جس صورت میں ایک صحابی سے ایک رائے منقول ہو۔ اور دوسرے صحابی سے ایک اور بات مروی ہو تو ان دونوں کو ترک کرنے کا مطلب ان کے خلاف بغاوت کرنا ہوگا۔ اور یہ طرز فکری شذوذ ہے مسترد کر دینے کے قابل ہے کبھی بھی نہیں ماننا چاہیئے۔

عدم حجّیت کے دلائل

اقوالِ صحابہؓ کی حجّیت کے اثبات کے پیشِ نظر یہ چند دلائل ذکر کیے گئے ہیں نیز اس لیے کہ اقوالِ صحابہؓ قیاس پر مقدم ہیں۔ ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ صریح روایات کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا مسلک یہی تھا جو فروعاتِ فقہیہ آپ سے منقول ہیں اور حنفی فقہ کی کتب میں مدون ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اقوالِ صحابہؓ کو حجّت تصور نہ کرنے یا بالفاظ صحیح تر ان کی تقلید کے عدم جواز میں ہمیں کرخی کے دلائل ذکر کرنا چاہیئے۔ کرخی کے قول کی اساس یہ ہے کہ رائے کی بنا پر حکم دینا صحابہ میں معروف تھا اور ظاہر ہے کہ اجتہاد میں خطا کا احتمال ضرور ہوتا ہے کیونکہ صحابہؓ غلطی سے معصوم نہ تھے، خصوصاً جب کہ وہ ایک دوسرے کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ بنا برا ایں وہ لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کرنے کی دعوت نہیں دیتے تھے۔ ان کے اقوال کی صحت بھی ان کی نگاہ میں مشتبہ تھی۔

عبداللہ بن مسعودؓ اپنی رائے کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

فان یکن خطأ فمنی ومن الشیطٰن[2] (اگر میری رائے غلط ہو تو اس کی ذمہ داری

---

[1] دیکھئے مجمع الزوائد ص ۱۹ ج ۱۰ جس میں اس کے ہم معنی الفاظ کی متعدد روایات ہیں (ع۔ ح) [2] سنن ابی داؤد باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاحتی مات (ع۔ ح)

مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوتی ہے)

جب ہم پر صحابہؓ کی پیروی لازم ہے تو ہمیں چاہیئے کہ اسی شاہراہ پر گامزن ہو کر ان کی طرح اجتہاد کریں یہی وہ اقتدا ہے جس کا حکم ہمیں اس حدیث میں کیا گیا ہے۔

اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم[1] (میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح تابندہ و درخشندہ ہیں تم جس کی پیروی کرو گے راہ ہدایت کو پا لو گے)

خلاصہ مباحث مندرجہ بالا بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اقوال صحابہؓ کا اتباع کرتے تھے۔ آپ کے بعض مخرجین مذہب نے بعض فروع کے بل بوتے پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقوال صحابہؓ کے مقابلہ میں آپ قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن ہم نے ان کے اپنے اقوال پر بھروسہ کیا ہے کیونکہ آپ کا مسلک واضح کرنے میں آپ کے اپنے اقوال ہی بہترین ترجمان ہو سکتے ہیں۔ فروعات مختلفہ بھی اسی کے حق میں ہیں۔ آپ کے ورع و تقویٰ اور اجلال و اکرام اسلاف کے پیش نظر یہی بات قرین عقل و قیاس ہے کہ آپ صحابہؓ کے اقوال کا اتباع کرتے ہوں گے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تابعین کے فتاویٰ واجب الاتباع نہیں سمجھے جاتے تھے۔

---

[1] فواتح الرحموت ص ۲۴۴ بحوالہ رزین۔ نیز مشکوٰۃ ص ۵۵۴ اس روایت کے صحت و ضعف میں اختلاف ہے محدثین کے نزدیک ضعف راجح ہے۔ (ع۔ ح)

(۴۱)

۴۔ اجماع

اجماع کی تعریف جن علماء کی رائے میں اجماع فقہ اسلامی کے اصولوں میں ایک اصول کی حیثیت رکھتا ہے ان سب کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے۔

"کسی زمانہ میں امت اسلامیہ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر جمع ہوجانا اجماع کہلاتا ہے۔"

یہ اجماع کی صحیح ترین تعریف ہے۔ جمہور علمائے اصول کے نزدیک یہی تعریف پسندیدہ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے الرسالۃ میں یہی تعریف ذکر کی ہے۔ امام شافعیؒ اولین شخص تھے جنہوں نے اس کی تعریف لکھی۔ اس کا حجت ہونا واضح کیا اور اسے فقہ اسلامی میں معتبر سمجھا۔[1]

امام ابوحنیفہؒ کا موقف سوال یہ ہے کہ کیا امام ابوحنیفہؒ اجماع کو اصول کی حیثیت دیتے تھے۔ اور کیا آپ کا اجتہاد اس پر مبنی تھا ؛ علماء احناف نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے جب کہ فقہی فروع کی بنیاد اجماع پر قائم کی گئی اور بتایا گیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اجماع کی سب مختلف اقسام کو دین میں حجت سمجھتے تھے۔

اجماع قولی اور اجماع سکوتی دونوں سے حجت لیتے تھے بلکہ فقہائے حنفیہ اس صورت کو بھی اجماع کی مخالفت ہی قرار دیتے ہیں کہ مثلاً کسی مسئلہ میں علماء کے دو قول ہوں اور مدت دراز تک وہی چلے آرہے ہوں۔ ان کے علاوہ تیسرا قول نہ پایا جائے پھر اس کے بعد ایک اور شخص آئے اور ایسی بات کہے جو سابقہ دونوں سے بالکل الگ ہو یعنی اس کا قول نہ دونوں اقوال سے کوئی مناسبت رکھتا ہو اور نہ کسی ایک سے۔

[1] ملاحظہ ہو حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مع حواشی صفحہ ۳۰۶۸-۳۰۶۸ (ع۔ح)

حجیت اجماع کا مسئلہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب کیا ہے جس کو آپ اور آپ کے اصحاب کے فروعات واقوال سے استنباط کیا گیا ہے۔ حنفیہ یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ آپ نے اجماع کے چند شرائط مقرر کیے ہیں۔

لیکن کیا واقعی امام ابوحنیفہؒ اجماع کو اسی طرح دین میں حجت سمجھتے تھے۔ جیسے کتاب و سنت اقوال صحابہؓ اور قیاس کو؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے ہم نے تفحص و تجسس کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اور آپ کی سیرت و سوانح کے تمام دفتر کھنگال ڈالے۔ مگر دو عبارتوں کے سوا جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں کوئی واضح قول نہیں ملا۔ پہلا قول مناقب مکی میں مذکور ہے۔ کہ "ابوحنیفہؒ اپنے شہر والوں کے مسلک کا شدید اتباع کرتے تھے[1]" دوسرا قول سہل بن مزاحم سے مذکور ہے کہ "ابوحنیفہ کا کلام ثقات سے منقول۔ قبائح سے دور۔ باہمی معاملات میں بصیرت و فراست اور لوگوں کے مصالح کے تحفظ کا آئینہ دار ہوتا ہے[2]"

آپ کے ان دونوں معاصرین کی روایات جو آپ کے طرزِ استنباط سے بخوبی آگاہ تھے واضح کرتی ہیں کہ آپ فقہاءِ کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور نص کے نہ ہونے کی صورت میں لوگوں کے تعامل کو اپنا مسلک قرار دیتے۔ اس سے بلاشبہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آپ عام مجتہدین کے اجماع کو بالاولیٰ اخذ کرتے ہوں گے۔ جس شخص کے یہاں اس کے اہل شہر کی رائے لائق اتباع ہو وہ جمہور علماء کے مذہب کی پیروی کیونکر نہ کریں گے۔

اجماع کی اساس

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اجماع کا دین میں حجت ہونے کی اساس تین امور ہیں۔

(۱) اجماع کی اساسِ اول یہ ہے کہ صحابہؓ پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرتے تھے حضرت عمرؓ عام سیاسی امور میں صحابہؓ کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب کرتے اور باہم تبادلۂ افکار کرتے۔ جب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو اس پر اپنی سیاست کو مبنی قرار دیتے۔ اگر اختلافِ خیال رونما ہوتا تو بحث و تمحیص کے بعد جماعتِ علماء سے اتفاق رائے کرتے۔ چنانچہ سوادِ عراق کے بارے میں یونہی ہوا۔ آپ نے صحابہؓ سے مشورہ طلب کیا کہ آیا یہ زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی جائے یا خلیفہ کے قبضہ میں رہے اور اسے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر لیا جائے

---

[1] المناقب للمکی ص ۹۰ ج ۱ [2] المناقب للمکی ص ۸۲ ج ۱

اس کی پیداوار سے چھاؤنیوں کی حفاظت کی جائے اور اسے اسلحہ خانوں اور غازیوں پر خرچ کیا جائے۔ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے مابین اختلاف واقع ہوا اور دو روز تک بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہا۔ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کو دو مرتبہ جمع کیا آخر فیصلہ یہ ہوا کہ یہ اراضی خلیفہ کے قبضہ میں رہے اس پر اجماع ہونے کے بعد اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہ رہی۔

۲۔ اجماع کی دوسری اساس یہ ہے کہ دورِ اجتہاد میں ہر امام کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ان سے کوئی ایسا شاذ قول صادر نہ ہو جو ان کے یہاں کے فقہاء کے خلاف ہو تاکہ اس کے مناہج فکر تک کو اجنبی نہ سمجھا جائے امام ابو حنیفہؒ فقہائے کوفہ کے اجماع کا بڑی سختی سے اتباع کرتے تھے۔ امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے اجماع کو حدیث آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔ اسی طرح اجماع امت کا نظریہ ایک حجت کی شکل اختیار کر گیا جس کی خلاف ورزی درست نہیں خیال کی جاتی تھی۔

۳۔ اجماع کی تیسری بنیاد وہ دلائل ہیں جن سے حجیتِ اجماع ثابت ہوتی ہے جیسے حدیث نبوی لا تجتمع امتی علی ضلالۃ[1] (میری امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی)

ما راٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن[2] (جس کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)

اور وہ حدیث جو امام شافعیؒ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ آپ فرماتے تھے۔ الا من سرہ بحبوحۃ الجنۃ فلیلزم الجماعۃ فان الشیطن مع الفذ وھو من الاثنین ابعد[3]۔" (جو جنت کے وسط میں جانا پسند کرے وہ جماعت سے وابستہ رہے کیونکہ شیطان اکیلے آدمی کے ساتھ ہوتا ہے اور دو سے بہت دور ہوتا ہے)۔

دورِ اجتہاد میں اجماع کا مفہوم متعین نہ تھا

دورِ اجتہاد میں حجیتِ اجماع ان اساسات پر مبنی تھا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان دنوں اجماع کا معنی واضح نہ تھا۔ لہذا بہت سے مسائل کے متعلق علماء میں اختلاف پایا جاتا تھا کہ ان میں اجماع

---

[1] ملاحظہ ہو ارشاد الفحول ص ۷۴، اور تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے تلخیص الحبیر ص ۲۸۹ (ع-ح) [2] تخریج کے لیے دیکھئے ص ۳۴۵ [3] یہ استدلال امام شافعیؒ کا ہے (الرسالہ ص ۴۷۴ طبع احمد شاکر مرحوم) (ع-ح)

واقع ہوا ہے یا نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الرّد علی سیر الاوزاعی میں اجماع کے مفہوم میں امام اوزاعی کی مخالفت کرتے ہیں۔ جب کہ امام اوزاعیؒ نے جہاد میں گھوڑے کو مالِ غنیمت سے دو حصے دیے جانے کا فتویٰ دیتے ہوئے ترکی گھوڑے کو حصہ نہ دینے کی رائے ظاہر کی۔ یہ کہہ کر کہ ترکی گھوڑا معروف نہیں لہٰذا اسے حصہ نہیں ملے گا۔ امام اوزاعی فرماتے تھے "کہ گذشتہ زمانہ میں ائمۂ اسلام ولید بن یزید کے قتل سے پہلے ترکی گھوڑوں کو حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔"

امام ابو یوسفؒ ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ اوزاعی فرس و برذون (ترکی گھوڑے) میں فرق کرتے ہوئے ایک موٹی سی بات سے بھی ناآشنا ہیں۔ حالانکہ عرب میں عام طور سے رائج ہے اور اس میں ذرا بھر اختلاف نہیں کہ عرب بولتے ہیں۔ ھذہ الخیل (یہ گھوڑے ہیں) ہو سکتا ہے کہ وہ سب ترکی گھوڑے ہوں یا اکثر ان میں سے ترکی ہوں اور ہمیں معلوم ہے کہ لڑائی میں ترکی گھوڑے عربی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں۔ وہ بڑے نرم مزاج اور نفیس ہوتے ہیں اور عربی گھوڑوں کی غرض کو بہت اچھی طرح پورا کرتے ہیں۔ باقی رہا اوزاعی کا یہ کہنا کہ سلف صالحین کا نظریہ یہی تھا ہو سکتا ہے کہ آپ نے اہل حجاز یا مشائخ شام میں سے کسی ایسے شخص کو دیکھا جسے نہ وضو کرنا آتا ہو نہ تشہد سے آشنا ہو نہ اصولِ فقہ سے اسے کوئی لگاؤ ہو۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ اجماع سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ انعقادِ اجماع کا انکار کرتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ یہ علماء حجاز اور بعض ان شامی لوگوں کا خیال ہے جو علماء میں شمار نہیں ہوتے۔ امام ابو یوسفؒ اجماع کو حجت تصور کرتے ہیں مگر ان کے خیال میں یہاں اجماع واقع نہیں ہوا۔

امام شافعیؒ متعدد مسائل میں علماء سے مناظرہ کرتے ہیں۔ موضوع بحث یہ ہے کہ آیا ان مسائل میں اجماع منعقد ہوا ہے یا نہیں؟

مناظرہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آپ اصولِ دین کے سوا کسی اور مسئلہ میں اجماع کے قائل

---

[1] الرد علی سیر الاوزاعی ص ۲۱ طبع مصر۔ نیز ملاحظہ ہو الرد علی سیر الاوزاعی کا جواب از امام شافعیؒ مندرجہ کتاب الام ص ۳۰۶ ج ۷، ع ح)

نہیں رہتے یا ایسے مسائل میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں جن میں تواتر عملی ہو، مثلاً ظہر کی چار رکعتیں وغیرہ۔[1]
دیکھیئے دورِ اجتہاد میں علماء انعقادِ اجماع کے بارے میں کس قدر مختلف الخیال تھے تاہم اس کی اصل حجیت میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ شاید امام شافعیؒ پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنی کتاب الرسالۃ میں اجماع کی تعریف منقح کر کے لکھی جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اجماع سکوتی

پھر حنفیہ کا دور آیا تو انھوں نے بھی اجماع کی حجیت تسلیم کرتے ہوئے اس کی نسبت امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے صاحبین کی طرف کی ہے اور اس کے مختلف اقسام میں کچھ فرق نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ یہ مشائخ کا قول ہے۔ جس میں اجماع قولی اور اجماع سکوتی دونوں برابر ہیں۔ تاہم اجماع کی اس آخری قسم یعنی اجماع سکوتی کو حنفیہ کے یہاں رخصت سمجھا جاتا ہے اجماع سکوتی کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ارباب بست و کشاد یا اربابِ اجتہاد میں سے کوئی شخص ایک مسئلہ کے بارے میں حکم صادر کرے اور ابھی تک اس مسئلہ کے حکم میں تمام مکاتب خیال کا اتفاق نہ ہوا ہو اہلِ عصر میں یہ حکم عام طور سے پھیل جائے اور غور و تامل[2] کی مدت جاتی رہے اور کوئی مخالف ظاہر نہ ہو۔
اجماع سکوتی کی ایک قسم وہ جو افعال سے متعلق ہوتی ہے۔ مثلاً اہلِ اجماع میں سے ایک شخص ایک فعل انجام دیتا ہے جس سے عام لوگ واقف ہوتے ہیں اور کوئی شخص اس پر معترض نہیں ہوتا۔ اتنے میں مدتِ غور و تامل گزر جاتی ہے۔[3]

---

[1] دیکھیئے کتاب الام باب جماع العلم ص ۲۵۱-ج ۷۔ [2] واضح رہے کہ مصنف نے کشف الاسرار کے حوالہ سے لفظ بعد التاویل ذکر کیا ہے۔ لیکن کشف کی طرف مراجعت کی گئی تو اس میں یہ لفظ بعد التامل ہے لہذا ترجمہ میں سب جگہ اس کو اختیار کر لیا گیا کیونکہ اصولِ فقہ کی دوسری کتابوں میں بھی اسی طرح ہے۔ (ع۔ح) [3] دیکھیئے کشف الاسرار ص ۲۲۸۔
اجماع سکوتی کی بیان کردہ صورت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حجت کے لیے دو باتوں کی ضرورت ہے۔ اول یہ کہ جس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے وہ پہلے اختلافی مسئلہ نہ رہا۔ ورنہ سمجھا جائے گا کہ انہی نظریات میں سے ایک نظریہ کا اظہار ہے اور اجماع نہیں ہے۔ سکوت اختیار کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ چونکہ قبل ازیں آراء مختلفہ کا اظہار کیا جا چکا ہے۔ لہذا از سرِ نو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ دوسری یہ کہ سوچنے اور سمجھنے کی مدت ختم ہو جائے لیکن کسی اعتراض و مخالفت کا پتہ نہ چلے۔
یہاں یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ اکثر علماء اجماع سکوتی کو حجت نہیں سمجھتے۔ مثلاً امام شافعیؒ کہ انھوں نے (رسالہ (ص ۵۳۴) میں اجماع کی ایسی تعریف کی ہے جس میں اجماع سکوتی داخل نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:۔ (باقی بر صفحہ ۵۳۹)

اسی طرح حنفیہ کے یہاں اجماع سکوتی حجت ہے گو اس کی اساس نقل ہو۔ اس کا قول

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۳۸) "نہ تو میں کہتا ہوں اور نہ کوئی اور عالم دین یہ بات کہہ سکتا ہے کہ فلاں مسئلہ اجماعی ہے۔ مگر اسی صورت میں جب اپنے دور کے ہر عالم نے وہی ایک بات کہی ہو اور اپنے پیش روؤں سے وہی کچھ نقل کیا ہو" جیسے ظہر کی چار رکعتیں" یا "شراب حرام ہے" اور اس قسم کے اجماعی مسائل"۔

اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ خاموش شخص کی طرف کوئی قول کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے؟ نیز سکوت کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ موافق ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابھی تک انہوں نے اس مسئلہ میں غور ہی نہ کیا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اجتہاد کیا ہو مگر اس کا کچھ نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔ اور اگر نتیجہ برآمد ہوا بھی ہو تو ممکن ہے یہ نتیجہ اس ظاہر شدہ قول کے خلاف ہو۔ لیکن انہوں نے اسے منظر عام پر بیان نہ کیا اور مخفی رکھنے کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ غور و فکر کے بعد مناسب وقت پر اس کا اظہار کیا جائے گا یا اس خیال کے پیش نظر کہ اس کے خلاف نظریہ کا قائل ان کی رائے میں مجتہد ہو۔ اور وہ مجتہد پر اعتراض کرنا پسند نہ کرتا ہو۔ اس خیال کے تحت کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا وہ رعب کے مارے خاموش رہا۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی مجتہد کا سکوت مجتہد کے قول کے اعلان کے باوجود اجماع پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

یہ نظریہ بظاہر بعض حنفیہ اور جبائی معتزلی سے منقول ہے۔ اکثر حنفیہ جیسا کہ متن میں مذکور ہے اسے اجماع ہی قرار دیتے ہیں بعض علماء کے نزدیک سکوت گو حجت ہو گا مگر اسے اجماع نہیں کیا جائے گا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر حاکم کی رائے پر علماء سکوت اختیار کریں تو وہ حجت نہیں اور اگر وہ فقیہ کی رائے پر خاموش رہیں تو اسے اجماع سمجھا جائے گا۔

جن لوگوں کی رائے میں سکوت شرائط کی موجودگی میں اجماع کہلاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مخالفت یا مناسب موقع کی تلاش کے لیے اظہار خاموشی کے احتمالات واضح نہیں ہیں۔ کیونکہ گفتگو کے وقت خاموشی اختیار کرنا کلام کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جب ایک رائے عام طور سے ظاہر ہو چکی ہو تو اس کی تردید نہ کرنا دلیل موافقت ہے کیونکہ اگر وہ اس کے خلاف ہوتے تو ضرور اظہار خلاف کرتے کیونکہ یہ گفتگو کا موقع ہے اور خاموشی اختیار کرنا بعید از قیاس ہے۔ لہذا مخالفت کا احتمال واضح نہیں اور نہ کسی دلیل پر مبنی ہے لہذا نا قابل التفات ہے جس احتمال سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے وہ ہر احتمال نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ احتمال کہ علامات جس کے شاہد ہوں اور اس کے معارض نہ ہوں اور ظاہر ہے کہ علامات یہاں احتمال موافقت کے شاہد ہیں نہ کہ مخالفت کے لہذا موافقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ (مصنف)

ہونا ضروری نہیں فخر الاسلام بزدوی اس کے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"سب لوگوں کا مشغول کلام ہونا عادۃً دشوار ہے بلکہ ہر عصر میں یہ دستور رہا ہے کہ اکابر مسندِ تدریس پر فائز ہو کر فتویٰ دیتے ہیں اور باقی لوگ سر نیاز جھکائے رکھتے ہیں خاموشی اس صورت رضا پر محمول ہوگی جب مسئلہ پیش کیا گیا ہو اور اسے سن کر سکوت اختیار کیا جائے . یہ دینی مسئلہ کے اظہار کا مقام ہے اور مخالف ہونے کی صورت میں خاموش رہنا دینی نقطہ نظر سے حرام ہے[۵۷] "

اجماع سکوتی سے اخذ کردہ قواعد اجماع سکوتی کی اساس پر یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ صحابہؓ و تابعین جب کسی مسئلہ میں مختلف الخیال ہوں پیش آمدہ حادثہ میں ان کے دو قول ہوں یا زیادہ تو یہ اس بات پر اجماع سمجھا جائے گا کہ ان اقوال کے ماسوا کوئی اور قول معتبر نہیں ایسے قول کو باطل سمجھا جائے گا اور کسی ایسے قول کا احداث و اختراع کرنا روا نہیں ہوگا . صاحب کشف الاسرار کی رائے میں یہ جمہور کا قول ہے .

بلاشبہ اختلافِ صحابہ کی صورت میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جائے جس کا قائل صحابہؓ میں کوئی نہ ہو بلکہ مجتہد کو حق حاصل ہے کہ ان ہی میں سے جو قول اس کے مناہج قیاس کے زیادہ قریب ہو اسے اخذ کرے . ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہی ہے . ہم امامؒ کے ان الفاظ کا اعادہ ضروری سمجھتے ہیں جو اکثر کتب میں مذکور ہیں .

"جب کتاب اللہ میں مجھے کوئی مسئلہ مل جاتا ہے تو اسے حرزِ جاں بناتا ہوں . اگر قرآن میں نہ ہو تو حدیث نبوی میں اگر دونوں میں مذکور نہ ہو تو اقوالِ صحابہ کو معمول بناتا ہوں جس کا قول چاہتا ہوں اخذ کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں . مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان سب کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اختیار کروں جب نوبت ابراہیمؒ ، شعبیؒ ، حسنؒ ، ابن سیرینؒ اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچتی ہے . آپ نے چند حضرات کے نام گنائے ـــــ تو میں اجتہاد کرتا ہوں . جیسے انہوں نے کیا ."

عـہ اصول بزدوی برحاشیہ کشف الاسرار ص ۲۳۰ - ۲۳۱ ج ۳ (ع - ح)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر صحابہؓ کا ایک ہی قول ہوتا تو امام ابوحنیفہؒ اس کی تقلید کرتے اور اگر متعدد اقوال ہوتے تو اپنے حسبِ مزاج وقیاس جس قول کو پسند کرتے اخذ کر لیتے۔

اس قول سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اقوالِ تابعین یا تبع تابعین میں اس اصول کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد فرماتے اور ان کے منفرد اقوال کو اپنا مسلک نہ بناتے جب آپ کے ذاتی قیاسات مجموعی یا انفرادی اعتبار سے ان کے اقوال سے متصادم ہوتے تو آپ اپنے قیاسات کو بنائے عمل قرار دیتے۔ آخر آپ کو بھی ان کی طرح حقِ اجتہاد حاصل تھا۔ وھو رجل و ھم رجال

بعد از صحابہ کے مجموعۂ اقوال سے خروج میں امام صاحبؒ کا طرزِ عمل

ہم یہاں دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ سوال یہ ہے کہ کیا امام ابوحنیفہؒ صحابہؓ کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال کے پابند تھے۔ بایں طور کہ ان سے خروج پسند نہ کرتے تھے اور ان کے اقوال کو بھی مجموعے کی حیثیت سے اجماع سمجھتے تھے کہ اس سے آگے بڑھنا گوارا نہ کرتے۔

ہم نے ابھی اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ سے نقل کردہ عبارت صراحۃً یا کم از کم اشارۃً یہ واضح کرتی ہے کہ آپ اس کے پابند نہ تھے۔ کیونکہ جب آپ حسن بصریؒ، ابنِ سیرینؒ، ابن مسیبؒ اور ابراہیم نخعیؒ جیسے تابعین کے اقوال کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ تو ان کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال ان کے یہاں کیونکر حجت ہو سکتے تھے!

اس کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کے اقوال میں یگانگت نہ تھی تاکہ اتفاق واتحاد بذاتِ خود حجت کی شکل اختیار کر لیتا۔ دوسری یہ کہ ان کے افکار ونظریات آنحضرتؐ کے مشاہدات سے بھی وابستہ نہ تھے تاکہ ان کے اقوال کی خلاف ورزی کو ــــ گو وہ باہم مختلف ہوں ــــ حدیثِ نبوی کی مخالفت پر محمول کیا جاتا۔

حنفی مجتہدین میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے کہ جب کسی زمانہ میں ایک مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال پائے جاتے ہوں تو کیا ان کی پابندی کی جائے یا نہیں؛ بعض نے مطلقاً ان پر

عمل کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ اور بعض نے کسی قید و شرط کے بغیر عمل سے روکا ہے۔

مانعین عمل کی دلیل یہ ہے کہ علماء کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں اختلافِ خیال کی گنجائش موجود ہے اور اجتہاد کرنے سے جس نتیجہ پر پہنچیں اسے قابلِ عمل قرار دینا چاہیئے۔ لہٰذا یہ درست ہے کہ ان متعارض اقوال کو چھوڑ کر کسی اور قول پر عمل کیا جائے گویا اختلاف کی گنجائش اب تک موجود ہے اور اب بھی پہلوں کی آراء سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

بعض علماء اصول نے اس میں یہ تفصیل کر دی ہے کہ اگر تیسرے قول سے کسی اجماعی مسئلہ کی تردید ہو جاتی ہو تو یہ قولِ حادث، مردود تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ دادا بھی وارث ہو تو اس پر سب صحابہ متفق تھے کہ دادا، بھائی بہنوں کی موجودگی میں وارث ہوگا۔ لیکن اختلاف اس میں ہو گیا کہ بعض کے نزدیک دادا سب بھائی بہنوں کو ورثہ سے محروم کر دیگا۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ محروم نہیں ہوں گے بلکہ ورثہ میں دادا کے شریک ہوں گے۔ یعنی وہ ان کے لیے حاجب ثابت نہ ہوگا اگر کوئی مجتہد اس کے بعد یہ بات کہے کہ دادا بالکل وارث نہ ہوگا تو یہ اجماع مسئلہ کے خلاف ہوگا کیونکہ دادا کے استحقاق ارث پر تو اجماع ہو چکا۔ لہٰذا اس کو وراثت سے محروم کرنے کا فتویٰ دینا اجماع، ایجابی قول کی خلاف ورزی ہوگی[1]

اور اگر جدید قول سے ان کا متفقہ مسئلہ قائم رہتا ہو۔ بایں طور کہ کچھ وجوہ ایک جانب سے لے لی جائیں اور کچھ دوسری جانب سے تو ایسا قول قابلِ قبول ہوگا۔ مثلاً اس صورت مسئلہ میں کہ میت کے وارث اگر ماں باپ اور زوجین میں سے کوئی ایک ہوں ایسی صورت میں میراث انہی میں منحصر ہوگی۔ اس میں صحابہ باہم مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ کہتے تھے کہ سارے ترکہ سے ماں کو ثلث ملے گا۔ بخلاف ازیں بعض کا خیال تھا کہ میاں بیوی سے جو موجود ہو اس کا حصہ دے کر باقی سے ماں کا ثلث ہوگا۔ اب اگر کوئی عالم یہ کہتا ہے کہ جب وارث، میت کے والدین اور بیوی ہوں تو والد کو پورے ترکہ کا ثلث دیا جائے گا اور جب وارث، والدین اور خاوند ہوں تو خاوند کا حصہ دینے کے بعد جو بچے گا اس کا ثلث والدہ کو دیا جائے گا[2] تو اس نے دونوں اقوال سے شذوذ نہیں کیا اس لیے وہ اجماع سے خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا

---

[1] دیکھئے الاحکام الآمدی ص ۳۸۷ ج ا (ع-ح) [2] ایضاً ص ۳۸۹ - ۳۹۱ ج ا (ع-ح)

بعض علماء کا قول ہے کہ مجتہد صحابہ کے اختلاف کی صورت میں تو پابند ہوگا کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر دوسروں کے اقوال کو اخذ نہیں کر سکتا۔ مگر صحابہؓ کے ماسوا مجتہد، دوسروں کے اقوال کا پابند نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی عبارت سے اسی معنی کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اقوالِ صحابہ کا التزام کرتے وقت ان سے تجاوز نہیں کرتے بلکہ صحابہؓ کے موافق قیاس قول کو لے لیتے تھے لیکن صحابہؓ کے اقوال کو اخذ کرنے کا یہ معنی نہیں کہ وہ اس کو اجماعِ صحابہ سمجھتے تھے بلکہ اس لیے کہ آپ منقول روایات کے دائرہ سے باہر نہیں جانا چاہتے تھے۔ اور نہ سلف صالحین کے اتباع سے نکلنا آپ کو گوارا تھا۔

نیز اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں صحابہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بابرکت صحبت سے لاتعداد فوائد حاصل ہوئے تھے۔ علم دین کا فہم و شعور حاصل ہوا۔ شرعی احکام اور ان کے اغراض و مقاصد کی پہچان حاصل ہوئی۔ روایات میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے۔

"صحابہ کا ایک گھڑی بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبتِ مبارک میں بیٹھنا سالہا سال تک طلبِ علم کرنے سے بہتر تھا صحابہؓ ہی وہ خوش نصیب لوگ تھے جنہوں نے قرآن کے مقاماتِ نزول کو دیکھا۔ جو واقعات قرآنی احکام اور اسبابِ نزول سے وابستہ تھے انہیں بچشمِ خود ملاحظہ فرمایا۔"

لہٰذا صحابہؓ کے اقوال کا التزام و تتبع اس لحاظ سے کہ یہ ان خصوصیات کے حامل تھے اور اجماع ہونے کے اعتبار سے ان کے اقوال کی اطاعت کہ مبادا ہم ان تمام اقوال کی حدود سے نکل جائیں۔ جن میں اختلاف محصور ہے۔ یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور ان میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں صحابہؓ کے اقوال میں محصور ہونے کی اس لیے ضرورت ہے کہ صحبتِ نبوی کی برکت سے ان کا اجتہاد تقدیس کا درجہ حاصل کر چکا تھا۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ سنت کے تگ بھگ تھا۔ اندریں صورت ان کے اقوال سے خروج اختیار کرنے کا معنی ابتداع (نئی راہ نکالنا) ہوگا اور سراسر طریق سلف کی پیروی کے منافی ہوگا حالانکہ

افراط و تفریط اور اعتدال کی حدود تجاوز کرنے سے تحفظ صرف اتباعِ سلف میں مضمر ہے لیکن دوسری صورت میں عروج سے ممانعت کی وجہ ان کے اقوال کو اجماع کی حیثیت دینا ہوگی۔ پھر اس کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ گرامی کے عموم میں داخل کرنا ہوگا۔ لا تجتمع امتی علی الضلالۃ تو اس کی حجیت بوجہ مطلق اجماع ہوگی بوجہ اجماع صحابہ نہ ہوگی مگر قبل ازیں بتایا جا چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق صحابہؓ سے متفق علیہ اقوال کی موجودگی میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ شرف صحبت کی بنا پر ان کے اقوال بڑی قدر و قیمت کے حامل ہیں مگر تابعین کو یہ مقام نصیب نہیں اور ان کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ کو بھی حق اجتہاد حاصل ہے۔ کیونکہ تابعین کی طرح انسان وہ بھی تھے۔

حنفی نقطۂ نظر سے متعلقہ اجماع کی بعض تفصیلات

حنفی علمائے اصول فقہ، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف اجماع کے بارے میں چند تفصیلات منسوب کرتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ اجماع کو منعقد کرنے والوں کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اہل بھی ہوں۔ لہذا بدکردار لوگ اور اصحابِ بدعت اجماع میں داخل نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بدکردار لوگ عزت و وقار کے حامل نہیں اور اجماع میں داخل حضرات کی رائے کو اس لیے معتبر سمجھا جاتا ہے کہ اس میں ان کی عزت افزائی ہے۔ اور اس بات کی شہادت دینا کہ وہ اچھے اور بہتر لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے فرمان كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران) کا مصداق ہیں۔ نیز اس لیے کہ اہلِ بدعت مثلاً شیعہ و خوارج اپنے مخصوص عقائد کی حمایت میں تعصب سے کام لیتے ہیں اور عام مسلمانوں کے افکار و نظریات کو نظر انداز کر دیتے ہیں لہذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں پس خوارج روافض اور فساق کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا اور حنفیہ کے یہاں حجت تصور کیا جائے گا۔

لیکن کیا انعقادِ اجماع میں اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کے وہ امہاتِ مسائل جو عام لوگوں کے لیے ہوتے ہیں اور جن میں فکر و نظر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں اجتہاد شرط نہیں جیسے قرآن مجید کو نقل کر کے متاخرین تک پہنچانا۔ اور پانچ نمازیں وغیرہ۔

ہاں جو مسائل محتاجِ نظر واجتہاد ہیں ان میں اجماع صرف مجتہدین کے اتفاق سے قائم ہوسکے گا۔ اگر بعض عوام اس کے خلاف ہوں تو ان کا اختلاف ناقابلِ التفات قرار دیا جائے گا اور اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

علمائے حنفیہ ان تفصیلات کے دوش بدوش کہ اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے۔ائمہ مذہب کی طرف شروطِ اجماع کی تفصیلات بھی منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے یہاں یہ ضروری نہیں کہ اجماع کا دور ختم ہو جائے اور اس میں کوئی مخالفت رُونما نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کی جانب منسوب ہے کہ آپ انقراضِ عصر کو ضروری سمجھتے تھے[1]

علماء حنفیہ اجماع کی ایک اور شرط میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا اختلاف ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ جس اجتہادی مسئلہ میں اجماع منعقد کیا جا رہا ہے۔ سلف میں محلِ بحث و اختلاف رہ چکا تھا یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی شرط معتبر نہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وہ اجماعی مسئلہ ہے اگرچہ صحابہؓ میں اختلافی رہ چکا ہو تاہم اس میں اجماع منعقد ہو جائے گا اور وہ حجتِ لازمہ ہوگا جس میں کسی کو اختلاف کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ خواہ یہ مخالفت سلف صالحین کے کسی قول پر کیوں نہ مبنی ہو! لیکن کرخی کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حجیتِ اجماع کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجماعی مسئلہ صحابہ میں اختلافی نہ رہ چکا ہو اور جس مسئلہ میں صحابہؓ سے اختلاف منقول ہو اس میں اجماع کو حجت نہیں تصور کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر بعد کے زمانہ میں کوئی شخص اپنے اختلاف میں کسی صحابی کے قول پر عمل کرے گا تو اس کو آثارِ سلف کا متبع سمجھا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہوگا (اگرچہ وہ اجماع پر عمل نہیں کر رہا)

اجماع اور بیع امہات الاولاد کا مسئلہ

امام ابوحنیفہؒ سے منقول ایک فرع سے یہ اختلاف اخذ کیا گیا ہے جس میں امام محمدؒ ان کے مخالف ہیں یہ فرع امہات الاولاد کی فروختگی سے متعلق ہے۔ اصل قصہ یہ ہے کہ امّ ولد[2] لونڈیوں

---

[1] صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انقراضِ عصر کی قید ضروری نہیں۔ ان کے الرسالہ میں اس شرط کا کہیں نشان نہیں پایا جاتا (مصنف) [2] ام ولد اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کا آقا اس سے مجامعت کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ یہ آقا اس بات کا دعوے دار ہو کہ یہ بچہ اس کا ہے (مصنف)

کی بیع کا مسئلہ صحابہؓ میں اختلافی تھا۔ اکثر اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے "تم ایسی لونڈیوں کو کیونکر فروخت کر سکتے ہو۔ حالانکہ تمہارا گوشت پوست ان سے مل چکا ہے۔" حضرت علیؓ، جابرؓ اور دیگر صحابہؓ اسے جائز سمجھتے تھے۔ حضرت علیؓ فرماتے تھے "حضرت عمرؓ اور میں بالاتفاق ام ولد لونڈیوں کو فروخت کرنا ناروا سمجھتے تھے مگر اب میں اسے جائز سمجھتا ہوں" حضرت جابرؓ فرماتے تھے۔

"ہم عہدِ نبوی میں امہات الاولاد کو بیچا کرتے تھے"[1] علماء کا بیان ہے جب تابعین کا دور آیا تو امہات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا تابعین کا اجماع اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی مخالفت روا نہیں؛ اور یہ مسئلہ ایسا اتفاقی تصور کیا جائے گا جس میں کسی کا اختلاف نہیں؛ اور اگر یہ اجماع ایسا ہے تو کسی قاضی کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس قسم کی لونڈیوں کی بیع کے جواز کا حکم صادر کرے۔ کیونکہ قاضی یہ فیصلہ کسی اجتہادی مسئلہ میں نہیں کر رہا بلکہ ایک ایسے معاملہ میں جو اجماعی ہے لہٰذا اس کا یہ فیصلہ خلافِ اجماع ہو گا۔ اور اگر تابعین کا اتفاق اجماع قرار نہیں دیا جاتا تو قاضی صحتِ بیع کا حکم کر سکتا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اجماع منعقد نہیں ہوا بلکہ وہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے جو صحابہؓ کے مابین محلِ خلاف رہ چکا ہے۔ قاضی جب صحتِ بیع کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کا حکم قولِ صحابی کے عین مطابق ہے۔ لہٰذا اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کیا جائے گا ــــ لیکن کیا امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے یہ مذہب مروی ہے؟ ــــ امام محمدؒ سے اس مسئلہ میں ایک ہی روایت بیان کی گئی ہے اور وہ یہ کہ امہات الاولاد کی بیع باطل ہے۔ اور اگر قاضی یہ فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ باطل ہو گا۔ اور نافذ نہیں ہو گا۔ اس لیے علماء کے نزدیک امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اجماع منعقد ہو کر حجت قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ اجماع سے پہلے وہ مسئلہ سلف میں محلِ خلاف رہ چکا ہو کیونکہ اجماع منعقد ہونے سے سابقہ اختلاف مٹ جاتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ قاضی اگر بیع امہات الاولاد کا فیصلہ کر دے تو اس کا یہ فیصلہ ناطق نہ ہو گا اس قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں متفق الرائے ہوں گے۔ دوسری ابوالحسن کرخی روایت کرتے ہیں کہ قاضی

---

[1] کشف الاسرار ص ۹۴۸ ج ۳ (مصنف)

کا فیصلہ نافذ سمجھا جائے گا۔ اس صورت میں آپ کا قول امام محمدؒ کے قول کے خلاف ہوگا بلکہ ایک تیسری روایت جامع الفصولین میں ذکر کی گئی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس صورت میں نافذ ہوگا جب کوئی اور قاضی بھی اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہٰذا اگر بیع کے ناروا ہونے والی روایت پر اعتماد کیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہوگا کہ تابعین کا اتفاق ایک قابلِ اعتماد اجماع ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے واجب الاتباع ہوگا اگرچہ صحابہ میں یہ مسئلہ اختلافی رہ چکا ہو۔ بخلاف ازیں اگر بیع کے جواز والی روایت کو معتبر سمجھا جائے تو اس کی تخریج میں علماء کا اختلاف ہے۔ کرخی اور شمس الائمہ حلوائی وغیرہ کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجماع اسی صورت میں حجت لازمہ تصور کیا جائے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرنا ناروا ہوگا جب کسی زمانہ میں فقہاء کا اجماع قائم ہونے سے قبل وہ دورِ صحابہ میں محلِ نزاع نہ رہا ہو۔

بعض علماء کی رائے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ میں سرے سے کوئی اختلاف ہی نہیں بلکہ اس روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تخریج یہ ہوگی کہ یہ اجماع متاخر ــــ جس کو اکثر علماء نے اجماع مانا ہی نہیں ــــ پہلے مختلف فیہ تھا جب قاضی نے امہات الاولاد کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تو اس نے اس اجماع پر اعتماد نہ کیا اور چونکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ تھا لہٰذا قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے جب اس فیصلہ کو جائز تصور کیا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ان کے یہاں اجماع معتبر نہیں۔ اجماع یقیناً ان کے یہاں معتبر ہے لیکن وہ اعتراف کرتے ہیں کہ یہ مجتہد فیہ ہے اجماع منعقد ہو جاتا تو صحیح تھا۔ جب ایک قاضی نے اس کا عدم انعقاد اختیار کر لیا تو اس کے فیصلہ کا احترام کیا جائے گا۔

اس تخریج کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان مسائل میں بھی اجماع منعقد ہو سکتا ہے جو صحابہ میں اختلافی رہ چکے ہوں۔ اجماع کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ صحابہؓ کے دو اقوال میں سے ایک قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

تنقیحِ بحث یہ ہے وہ مسئلہ جس سے بعض علماء نے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا خلاف استنباط کیا ہے کہ کیا ایسا اجماع لازم الاتباع ہوگا یا نہیں؟

ہم نے اس شرط کا طریقِ استنباط اور اس میں اختلاف عدم اختلاف قاری کے سامنے

دکھ دیا ہے اور آپ دیکھ رہے ہیں وہ اس دعوے پر مبنی ہے کہ امہات اولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع تھا لیکن کیا یہ دعوے کسی شک وشبہ کے بغیر ثابت بھی ہے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے شیخ التابعین سعید بن مسیبؒ ان کی بیع کو ناجائز قرار دیتے تھے شیخ کوفہ ابراہیم نخعیؒ بھی اسے ناجائز سمجھتے تھے۔

دوسری جانب امام ابو حنیفہؒ حضرت عمرؓ سے بواسطہ ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر چڑھ کر منادی کر رہے تھے کہ "امہات الاولاد کی بیع حرام ہے۔ جب لونڈی اپنے آقا کے لیے بچہ جن چکی ہو تو اس پر غلامی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا[1]"

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعید بن مسیبؒ اور نخعیؒ کا اتفاق اجماع کہلائے گا! اور کیا بصرہ، مکہ، شام، یمن اور دیگر اقطار وامصار کے فقہاء بھی ان سے متفق تھے اور ہر تابعی اپنے پیش رو اہل اجتہاد کے متعلق یہ بیان کرتا تھا کہ ان کا قول بھی یہی تھا۔

ہم نے کتب ظاہر الروایہ کی شرح المبسوط سرخسی کے باب ام الولد کا مطالعہ کیا۔ سرخسی لکھتے ہیں کہ امہات الاولاد کی بیع کا مسئلہ اختلافی ہے۔ جمہور کے نزدیک ان کی بیع روا نہیں حنفیہ بھی جمہور میں شامل ہیں۔ سرخسی جمہور کے مسلک کے اثبات میں حدیث، آثار صحابہ اور قیاس کے دلائل دیتے ہیں مگر اجماع سے احتجاج نہیں کرتے۔ کیونکہ تابعین کا اجماع اس مسئلہ میں محل نظر وتامل ہے جب سرے سے اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد ہی مشتبہ ہے اور یہ دعوے بلا دلیل ہے تو اس پر مبنی استنباطات کسی طرح قابل التفات نہ ہوں گے کیونکہ وہ ایک ایسے امر پر مبنی ہیں جو ثابت ہے اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ امہات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تو کیا امام ابو حنیفہؒ نے اس اجماع کو حجت قرار دیا؟ ہمیں معلوم ہے کہ آپ حضرت عمرؓ کے قول سے احتجاج کرتے تھے۔ مگر نفیاً یا اثباتاً اجماع کا ذکر زبان پر نہیں لاتے۔

حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ کی تخریج کسی صحیح اساس پر مبنی نہیں جس سے یہ نظریہ قائم کیا جا سکے کہ اجماع کا تصور سلباً یا ایجاباً آپ کے دماغ پر مستولی تھا کہ آپ اسے دوران مطالعہ پیش نظر رکھتے تھے اور احکام بیع وغیرہ کے استخراج میں اس سے مدد لیتے۔

---

[1] کتاب الآثار لابی یوسف ص ۱۹۲

اجماع دلیلِ قطعی ہے یا ظنی؟ علمائے اصولِ فقہ حنفی کہتے ہیں کہ اجماع دلیلِ قطعی ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ دلیلِ ظنی ہے[1]۔ البتہ فخر الاسلام نے تفصیل کرتے ہوئے اجماع کے تین درجے مقرر کر دیئے ہیں۔

۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع صحابہ کا اجماع ہے۔ جو حدیث متواتر اور قطعی دلائل کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ صحابہؓ شریعت کے عینی شاہد تھے۔

۲۔ دوسرے درجہ پر تابعین کا اجماع ہے جو کسی غیر اجتہادی مسئلہ میں منعقد ہُوا ہو۔ یہ حدیث مشہور کا درجہ رکھتا ہے۔

۳۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو کسی اجتہادی مسئلہ میں ہُوا ہو۔ یہ خبر واحد کی طرح ظنی ہے اور اس کے ثابت ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔

یہ تقسیم اس صورت میں ہے جب اجماع کی خبر بطریق تواتر نقل ہوئی ہو۔ اگر اجماع کی خبر بطریق آحاد پہنچی ہو تو ایسا اجماع مفید یقین نہیں۔ خواہ وہ اجماع صحابہؓ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اجماع صحابہ اگرچہ بذاتِ خود قطعی دلیل ہے مگر بطریق آحاد منقول ہونے سے خبر واحد کی طرح ظنی ہو کر رہ جاتا ہے جیسے احادیثِ نبویہ اگرچہ دین میں قطعی طور سے حجت ہیں۔ مگر اخبار آحاد میں نقل کے اعتبار سے ظنیت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ قطعی نہیں رہتیں۔

---

[1] بعض علماء نے بہت عمدہ تفصیل بیان کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر اجماعی مسئلہ ایسا ہو کہ جس کو عام و خاص سب لوگ جانتے ہوں۔ مثلاً نمازوں کی تعداد۔ رکعات کی تعداد۔ حج اور روزہ کی فرضیت اور ان کا وقت۔ زنا، شراب، چوری اور سود کی حرمت، ایسے مسائل کا منکر کافر ہے کیونکہ وہ ایک ایسی چیز کا منکر ہے جو قطعی طور سے دینی ہے۔ لہٰذا وہ اس طرح ہے جیسے صداقتِ رسول کا منکر اور اگر مسئلہ ایسا ہو کہ جسے خواص ہی معلوم کر سکتے ہوں جیسے پھوپھی، بھتیجی، خالہ بھانجی کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا۔ یا وقوفِ عرفات سے قبل مجامعت کرنے سے حج کا فاسد ہو جانا۔ دادی کو چھٹے حصہ کا وارث قرار دینا۔ دادا کی موجودگی میں بنی الام کا وراثت سے محروم ہونا۔ یا قاتل کو میراث سے حصہ نہ دینا ایسے مسائل کا منکر کافر نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اسے گمراہ اور خطا کار قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اجماع اگرچہ قطعی ہے مگر منکر تاویل سے کام لے رہا ہے اور تاویل کرنے والا کافر نہیں کہلائے گا۔ (مصنف) اس تفصیل میں مزید تنقیح و تحقیق کی گنجائش ہے (ع۔ ح)

بایں ہمہ اجماع ہر حال میں قیاس سے مقدم ہوگا۔ فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔

"جس نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنے دین کو برباد کر لیا کیونکہ تمام اصولِ دین کا انحصار مسلمانوں کے اجماع پر ہے۔"

سند اجماع خیر یہ ہے خلاصہ اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کی بیان کردہ تصریحات کا لیکن کیا یہ سب کچھ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے اقوال سے ماخوذ ہے؟

بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ فخر الاسلام نے ذکر نہیں کیا کہ ان اقوال کا کیا ماخذ ہے؟

بہر کیف ان نظریات کی نسبت امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی جانب کیسی بھی ہو اہم فخر الاسلام اور دیگر علماء اصول کے بیان کردہ قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری خیال کرتے ہیں اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو علماء اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کسی سند پر مبنی ہونا چاہیئے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ علماء کسی شرعی سند کے بغیر ایک بات پر جمع ہو گئے ہوں۔ فخر الاسلامؒ اس کا نام "السبب الباعث علی الاجماع" رکھتے ہیں۔ یہ سند یا سبب باعث، حدیث ہوتا ہے یا قیاس۔ مگر اجماع منعقد ہو جانے پر اس کی سند خارج از بحث قرار پاتی ہے۔ بلکہ وہ بذاتِ خود حجتِ لازمہ تصور کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجماع کے حجتِ لازمہ ہونے کا سبب نہ خبرِ واحد ہے اور نہ قیاس۔ بلکہ اجماع بذاتِ خود واجب الاتباع حجت ہے۔ لہٰذا وہاں اجماع کی سند پر بحث نہیں کی جاتی کہ آیا اس سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اور یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اجماع کرنے والوں کو غلط کار قرار دیا جائے۔ اجماع میں یہ قوت مشہور حدیث کی بنا پر پائی جاتی ہے لا تجتمع امتی علی ضلالة[1]۔

اجماع پر مستشرقینِ یورپ کے اعتراضات حجیتِ اجماع ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جو امام ابو حنیفہؒ اور دیگر علماء کی طرف منسوب ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے اور وہ تمام لوگ اس سے بخوبی آشنا ہیں جنہوں نے اجماع سے متعلق علماء کے بیانات کا مطالعہ کیا ہے۔

ہم اس موقع پر ان یورپین مصنفین کے اعتراضات کا جواب دینا ضروری خیال

---

[1] صفحہ ۴۰۹ پر تخریج گزر چکی ہے۔ (ر س م)

کرتے ہیں جو انھوں نے اجماع کے مسئلہ پر وارد کیے ہیں۔

ان کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے۔

حدیث نبوی لا تجتمع امتی علی ضلالۃ مسلمانوں کے نزدیک اجماع کی اساس ہے۔ اس پر سورۂ نساء کی آیت نمبر ۱۱۵ بھی اضافہ کی جا سکتی ہے جس میں مذکور ہے من یتبع غیر سبیل المؤمنین (جو مسلمانوں کے راستے پر نہ چلے) اس آیت میں ان لوگوں کے لیے وعید ہے جو مسلمانوں کی راہ پر گامزن نہیں ہیں۔

اسی طرح سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۱۴۳ جس میں ارشاد ہے کذلك جعلنا کم امۃ وسطاً بھی حجیتِ اجماع کی دلیل میں پیش کی گئی ہے۔

یورپین مصنفوں کا کہنا ہے کہ اس طرز تفکیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنی مرضی سے شرعی اعمال و عقائد اور سنن گھڑ لیے اور اس کا نام اسلام رکھ لیا۔ صرف دوسرے (صحیح) طریقہ سے حاصل کردہ احکام پر اکتفا نہیں کیا چنانچہ اس "اجماع" ہی کی برکت ہے کہ جو کام آغازِ اسلام میں بدعت کہلاتے تھے اب مسلمانوں میں رواج پانے لگے ہیں اور پہلا طریق بدل کر رکھ دیا گیا ہے۔ مثلاً اولیاء سے توسل عملی طور سے اسلام کا ایک جزو بن گیا ہے اور اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہوئی کہ عصمتِ نبیؐ کے اجماعی عقیدہ نے مسلمانوں کو بہت سی قرآنی آیات سے منحرف کر دیا ہے پس اجماع سے صرف یہی نہیں ہوا کہ بہت سی باتیں جو دین میں داخل نہ تھیں اس میں گھس آئی ہیں۔ بلکہ دین کے بنیادی حقائق اور اہم عقائد کی دنیا ہی بدل گئی۔ اور اب تو اجماع کو نہ صرف مسلمان بلکہ غیر مسلم بھی اصلاح کا مؤثر ذریعہ سمجھتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اگر مسلمان ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوں تو وہ کیا کچھ نہیں کر سکتے۔

رہی یہ بات کہ مستقبل میں اجماع کیا رول ادا کرے گا اس میں علمائے یورپ مختلف خیال رکھتے ہیں۔

گولڈزیہر جس نے اجماع کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے کا دعویٰ کیا ہے یہ نظریہ رکھتا ہے کہ اجماع کا مستقبل بڑا درخشاں ہے۔ خلاف ازیں سنوک ہر جرنیہ (ہرگرونج) کا خیال ہے کہ فقہ جامد ہو چکی ہے لہذا اجماع سے کوئی زیادہ توقع نہیں کی جا سکتی[1]

[1] انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد اوّل شمارہ نمبر ۲ لفظ اجماع

جوابات یہ اجماع کے بارے میں یورپین مصنفین کے خیالات ہیں، اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صحیح طور سے اجماع کا مطلب ہی نہیں سمجھ سکے۔ وہ اس حیثیت سے اجماع کا ذکر کرتے ہیں کہ گویا وہ اسلام میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جس میں فکر و نظر کی کوئی گنجائش نہیں ان کے خیال میں اجماع کا مطلب عوام کا کسی بات پر جمع ہونا ہے! ان کے خیال میں" اجماع عقائد و اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ اجماع قرآن مجید کی قطعی آیات کے مخالف ہو سکتا ہے اور احادیث سے بھی! وہ کتاب و سنت سے مقدم ہے! ــ اجماع، کتاب و سنت کے احکام کے علاوہ شریعتِ جدیدہ کے لیے اساس بنایا جا سکتا ہے! اجماع کے طفیل بہت سے عقائد بدل گئے۔ اور ان کی جگہ نئے عقائد نے لے لی جو دین میں ثابت نہیں ہیں"! وغیرہ وغیرہ ـــــ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع اور اہلِ اجماع کے متعلق یورپین مصنفین کے یہ خیالات بہت سی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

اوّل تو حجیتِ اجماع کا مسئلہ مسلمانوں کا متفقہ نہیں۔ بعض ایسے علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں اجماع کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے ثانیاً جن کو اس کے وجود کا اعتراف ہے ان کے سامنے بھی جب کسی مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو اس میں وجودِ اجماع کا وہ بھی انکار کر دیتے تھے چنانچہ امام شافعیؒ اپنے حریفِ مقابل کے دعوائے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں صرف دین کے اصولی مسائل میں اجماع کا دعویٰ کرنا ممکن ہے۔ مثلاً نمازوں کا پانچ ہونا۔ فرض رکعات کی تعداد وغیر ذالک۔ ثالثاً امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف صحابہؓ کا اجماع حجت[1] ہے پس اجماع مسلمانوں کے یہاں کوئی مسلّم اصول نہیں۔ رابعاً، جو لوگ اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ وہ بالاتفاق اس کا درجہ کتاب و سنت کے بعد سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں اجماع، کتاب اللہ اور حدیث مشہور کا معارض نہیں ہو سکتا۔ خامساً، اکثر علماء کے نزدیک اجماع ظنی دلیل ہے۔ صرف چند علماء صحابہؓ کے اجماع کو قطعی دلیل تصور کرتے ہیں۔ مگر صحابہؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجماع ان کے نزدیک بھی قطعی حجت نہیں ہے۔

سادساً اکثر علماء کے نزدیک صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہے نہ کہ عوام کا۔ البتہ ان دینی

[1] امام شافعیؒ، و امام احمدؒ کے مسلک کی حسبِ ضرورت تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو حیات امام احمد بن حنبلؒ ص ۲۷۶-۳۴۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور۔ (ع۔ ح)

مسائل میں جو استنباط و تامل کے محتاج نہیں جیسے نمازیں اور ان کی تعداد، اس قسم کے مسائل میں عوام کا اجماع بھی معتبر ہے (یعنی تواتر عملی قسم کے مسائل)

سابعاً اور یہ دلیل ظنی بھی عمل میں ہے نہ کہ اعتقاد میں۔

ثامناً جو علماء اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں وہ بالاتفاق کہتے ہیں کہ کتاب و سنت یا ایسے قیاس صحیح سے اجماع کی سند کا ہونا ضروری ہے جس میں نص قرآنی سے استنباط کر کے اس سے حکم نکالا گیا ہو۔ اور جب اجماع میں سندِ نص یا حمل علی النص ضروری ہے تو وہ قرآن کے معارض یا قرآن سے مقدم کیونکر ہو سکتا ہے؛ ہاں جب اجماع کا اعتماد خبر واحد کی سند ہونے پر ہو تو اجماع قائم ہو جانے کے بعد اس سے اسی طرح حکم کا اثبات ہوتا ہے جیسے اخبار مشہورہ سے کیونکہ اجماع کی وجہ سے خبر واحد میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ ہیں اجماع کے ثابت شدہ حقائق! علماء جن کی صراحت کر چکے ہیں مگر اس کا کیا علاج کہ یورپین مصنفین من مانے طریقہ سے مسائل کو سمجھنے کے عادی ہیں اور مسائل کی اصل شکل و صورت کو مسخ کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ان کا یہاں تک دعویٰ کرنا کہ اجماع کے بعد بدعات سنت کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں! اسلام کے خلاف بڑی عجیب اور انوکھی بات ہے۔ کیونکہ اسلام میں بدعت کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے اور اس پر عمل کرنے والوں کی تعداد کتنی بھی زیادہ ہو یہ ضلالت کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

کل بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار[1] (ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ کو لے جانے والی ہے)

اصل یہ ہے کہ دین اسلام میں نصوصِ شرعیہ کے بعد اجماع کو حجت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ امت کی شیرازہ بندی اور وحدتِ ذہن و فکر ملحوظ خاطر رہے اور منفرد و شاذ خیالات کو کوئی اہمیت نہ دی جائے۔

---

[1] بلوغ المرام باب الجمعہ (ع۔ ح)

(۴۲)

۵۔ قیاس

امام ابو حنیفہؒ اور قیاس

ہم قبل ازیں امام ابو حنیفہؒ کا یہ ارشاد نقل کر چکے ہیں کہ جب آپ کتاب و سنت اور صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ میں کوئی مسئلہ نہ پاتے تو اجتہاد کرتے اور پیش آمدہ مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غائرانہ نظر ڈالتے۔ کبھی قیاس کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی استحسان پر عمل فرماتے۔ لوگوں کی "مصلحت اور عدم حرج" آپ کے رہنما اصول تھے جنہیں کسی وقت نظر سے اوجھل نہ ہونے دیتے۔ عام حالات میں قیاس پر عمل کرتے جب قیاس میں کوئی قباحت دیکھتے اور وہ لوگوں کے معاملات سے لگا نہ کھاتا تو "استحسان" کی طرف رجوع کرتے استحسان و قیاس دونوں میں لوگوں کا تعامل آپ کا ہادی اور رہنما ہوتا تھا۔

ہم آغاز کلام میں بیان کردہ ارشاد کو دہراتے ہیں کہ آپ جملہ انواع قیاس و رائے مثلاً قیاس، استحسان اور عرف عام پر عامل تھے اور ان میں سے ہر ایک کو آپ کے اجتہاد میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ ہم پہلے قیاس کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ کو شہرت عام اور بقاء دوام حاصل ہوئی۔

قیاس کی تعریف

جس قیاس میں امام صاحبؒ کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی بعد کے علماء نے ایک جامع مانع تعریف کے ذریعہ اسے منضبط کر دیا ہے چنانچہ انھوں نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے۔

"کتاب یا سنت یا اجماع میں مذکور کسی منصوص حکم کے ساتھ اشتراک علت کی بنا پر ایک غیر منصوص مسئلہ کے حکم کا بیان قیاس ہے۔"

کثرتِ قیاس کے اسباب امام صاحبؒ کا مخصوص طرزِ اجتہاد، فہم حدیث کا اسلوب اور وہ مخصوص ماحول جس میں آپ نے ایامِ زندگی بسر کیے۔ یہ چند اسباب تھے جنہوں نے آپ کو کثرتِ قیاس اور اس کے تقاضا کے مطابق استخراجِ فروع پر مجبور کیا۔

کثرت قیاس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کا اجتہاد صرف ان مسائل کے دائرہ میں محدود نہ تھا جو عملی طور سے وقوع پذیر ہو چکے تھے بلکہ آپ کے استنباط میں وسعت تھی اور آپ ان مسائل کے احکام سے بھی بحث و تفتیش کرتے تھے جو ہنوز واقع نہیں ہوئے تھے مگر ان کے وقوع کا تصوّر ذہن میں موجود تھا تاکہ نزولِ بلا سے پہلے ہی مناسب تیاری کر لی جائے اور جب وہ واقع ہوں تو مخلصی کا طریقہ پہلے سے معلوم ہو جیسے کہ قبل ازیں آپ سے منقولہ عبارت میں اشارہ موجود ہے۔

بلاشبہ ان امور کا تقاضا تھا کہ آپ احکام کے عِلَلِ باعثہ اور ان کے مشروع ہونے کی غایاتِ مناسبہ تلاش کرتے۔ احکام کی بنا علل پر قائم کرتے اور یہ علتیں جہاں بھی پائی جائیں وہاں احکام کو جاری کر دیتے۔

فہمِ نصوص میں آپ کا جو مخصوص مسلک تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ آپ قیاس سے زیادہ کام لیتے کیونکہ آپ ان سے صرف احکام ہی اخذ نہیں کرتے تھے بلکہ ان حوادث کی پہچان حاصل کرتے جو ان سے متعلق ہوتے۔ ان کے اصلاحی پہلوؤں کو اجاگر کرتے۔ اسبابِ باعثہ اور احکام میں تاثیر پیدا کرنے والے اوصاف کو واضح کرتے اور انہی کے مقتضیات پر قیاس کی عمارت استوار کرتے۔

آپ قرآنی آیات کے اسبابِ نزول اور ان واقعات سے جن کی بنا پر آنحضرت ﷺ نے احادیث بیان کی تھیں۔ احکام میں تاثیر کرنے والے عللِ شرعیہ کا استخراج کرتے تھے یہاں تک کہ آپ حدیث کے بہترین شارح سمجھے گئے۔ کیونکہ آپ الفاظ کے ظاہری مفہوم کے پابند نہ تھے۔ بلکہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے پوشیدہ معانی کو سمجھتے۔ اقتضاء النص کے مدلول کو پہچانتے جو حوادث و واقعات کی مشروعیت سے مقرون ہوتے ان کے خفیہ اشاروں کی تہ تک پہنچتے ان

جملہ امور کا نتیجہ کثرتِ قیاس کی صورت میں برآمد ہوتا تاکہ آپ اپنے مسلک کی وضاحت میں اپنے منتہائے مقصود کو پہنچ سکیں۔

عراق میں فنِ حدیث کا چرچا کم تھا جیسا کہ قبل ازیں مذکور ہوا۔ جو فقہاء صحابہؓ وہاں فروکش ہوئے وہ رائے (قیاس) سے زیادہ کام لیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ "رائے" اس امر سے بہتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف (نادانستگی میں) کوئی غلط بات منسوب ہو جائے۔ اہل الرائے اور اہلِ حدیث کے تذکرہ کے دوران ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی حدیث میں دروغگوئی سے ہراساں تھے۔ کوفی مکتبِ فکر کے سرخیل امام ابراہیم نخعیؒ جن کی فقہ کو اسوہ بنانے کا شرف امام ابو حنیفہؒ کو حاصل ہوا صحابہ و تابعین کے آثار پیش کرنے کو احادیث روایت کرنے پر ترجیح دیتے تھے کہ مبادا احادیث میں دروغ گوئی کا ارتکاب کر بیٹھیں اور وہ بات آنحضرتؐ کی طرف منسوب کریں جو آپ نے نہیں فرمائی۔

حدیث و قیاس کا تعارض اور امام ابو حنیفہؒ

یہ جملہ امور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں کثرتِ قیاس کے محرک بنے۔ جو نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ ان کے پیشِ نظر ہوتیں۔ ان سے علل الاحکام استنباط کرتے اور ان سے فروعات کا استخراج کرتے تھے۔ پھر ان علل کو قواعد قرار دیتے۔ غیر منصوص فیصلہ جات کو ان پر پیش کرتے اور ان کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔ جو احادیث آپ کو مل جاتیں انھی استنباطی قواعد کی روشنی میں ان کا مطالعہ کرتے۔ اگر احادیث ان قواعد کے مطابق ہوتیں تو ان کی قوت اور بڑھ جاتی۔ اگر ان کے مخالف ہوتیں اور ان کا راوی آپ کے یہاں قابلِ اعتماد ہوتا، مزید براں وہ احادیث شروطِ صحت کی حامل ہوتیں تو حدیث پر عمل پیرا ہوتے اور سمجھتے کہ یہ حدیث بظاہر خلافِ قیاس ہے۔ البتہ عمل کرنے میں صرف اس حدیث کے مفہوم تک محدود رہتے اور اس کے اشباہ و امثال کو اس پر قیاس نہ کرتے۔

مثال کے طور پر دیکھئے: "ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص نے بھول کر کھا پی لیا تھا آپ نے اس کا روزہ باقی رکھا اور فرمایا یہ رزق خدا نے اس کی طرف پہنچایا ہے[1]۔"

---

[1] تخریج اوپر گزر چکی (س ح)

امام ابو حنیفہؒ اس حدیث پر عامل ہیں اور اپنے اس قاعدہ کی خلاف ورزی کرتے ہیں جس کا منشا یہ ہے کہ مفطر وہ چیز ہے جو شکم تک پہنچے یا پھر جماع باعث افطار ہے۔ آپ نے بھول کر کھانے پینے کے سوا باقی مقامات میں قیاس کی علت کو اپنے عموم پر رہنے دیا ہے۔ خطاء کو نسیان پر قیاس نہیں کیا۔ حالانکہ علتِ جامعہ دونوں میں ایک ہے اور وہ یہ کہ ارادہ کسی میں بھی نہیں پایا جاتا۔ قیاس نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نسیان کا حکم قیاس کے مقتضیٰ سے معدوم و منحرف ہے لہٰذا مورد نص تک محدود رہے گا۔ اس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ حنفیہ نے جو علتیں استنباط کی ہیں وہ بعض نصوص ان کے علم میں آنے سے قبل کی ہیں یہ نہیں کہ عدم علت کی وجہ سے نصوص کو ٹھکرا دیا جیسا کہ بعض علما نے سمجھا ہے۔ انہوں نے یہ بھی نہیں کیا کہ انسداد باب قیاس کے وقت وہ قیاس کو خبر آحاد پر ترجیح دیتے ہوں بلکہ وہ نصوص کی علتوں کو صرف مقامِ نص میں محدود کرتے ہیں اور ان پر دوسرے اشباہ و امثال کو قیاس نہیں کرتے جیسا کہ قبل ازیں روزے کی حالت میں بھول کر کھانے کی روایت میں گزرا۔

لیکن بعض اوقات عمومِ علت اور لوگوں کے تعامل میں یگانگت نہیں پائی جاتی۔ اس صورت میں قیاس موزوں نہیں ہوتا۔ یا علت کبھی دوسری ایسی علت سے معارض ہوتی ہے جو مقابلۃً زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ اندریں صورت "استحسان" زیادہ قرینِ عدل و انصاف ہوتا ہے لہٰذا اس پر عمل کیا جاتا ہے چنانچہ "استحسان" کے عنوان میں ہم اس کی وضاحت کریں گے اور بتائیں گے کہ تعمیم علت میں جو قباحت ہوتی ہے۔ "استحسان" سے اس میں کیونکر تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

امام صاحب نے قیاس کے قواعد مدون نہیں کیئے

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ قیاسِ فقہی کے امام تھے جو نصوص کے پوشیدہ گوشوں سے علل الاحکام کو ڈھونڈھ نکالتے۔ پھر ان کے حکم میں عموم پیدا کرتے علل اور نصوصِ معارضہ میں ایسی عادلانہ تطبیق دیتے کہ نہ نص سے دور ہٹتے اور نہ قیاس کو ہاتھ سے جانے دیتے۔ جب کسی موقع پر قیاس ناساز گار ہوتا تو اس مسئلہ میں استحسان کی طرف رجوع کرتے اور

اس سے آگے نہ بڑھتے۔ وہ ایسے مقامات میں قباحتِ قیاس کو زائل کر دیتے جہاں وہ موزوں نہ ہوتا۔ اس کے عموم کو باقی رکھتے اور اس کے تلازم کو زائل کر دیتے۔

مگر بایں ہمہ امام ابوحنیفہؒ سے جو قیاس فقہی میں اتنے بلند مقام پر فائز تھے کہیں منقول نہیں کہ آپ نے قیاس کے قواعد یا اس کے قوانین منضبط کئے ہوں یا یہ بتایا ہو کہ نتیجہ بخش قیاس کونسا ہے اور بے نتیجہ کون سا؟ ہماری دلی آرزو تھی کہ احکامِ قیاس کے قوانین منظمہ اس عظیم فقیہ نے اپنے قلمِ حقیقت رقم سے مدون کئے ہوتے۔ مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہوا۔ آپ نے فقہ میں کچھ بھی مدون نہیں کیا اور نہ اپنے قلم سے کوئی تحریر لکھی۔ بلکہ یہ کام اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا لیکن انہوں نے بھی اور سب کچھ مرتب کر دیا۔ مگر قیاس کے قوانین مرتب نہیں کئے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے قیاسات میں خاص قواعد کی پابندی کرتے تھے۔ استخراجِ علل میں بھی آپ ایک فکری نظام کا التزام قائم رکھتے تھے جو آپ کے پیش نظر رہتا۔ قیاس سے استنباط کردہ احکام میں جو فکری ترتیب پائی جاتی ہے نیز فروع کے ربط و تعلق اور انواع و اقسام کے مسائل ہیں، تجانس و تشابہ اس بات کے آئینہ دار ہیں کہ آپ اپنے استنباط میں چند قواعد کے سختی سے پابند تھے گو اخلاف نے ان کو آپ سے نقل نہ کیا۔

علمائے اصول کے ذکر کردہ قواعد درست ہیں

چونکہ امام ابوحنیفہؒ قیاس کے اصول و قواعد کو ترتیب نہ دینے پائے تھے۔ اس لیے جب حنفی فقہ کے مجتہدین کا دور آیا۔ تو انہوں نے آپ سے منقولہ فروع سے ایسے جامع روابط استنباط کئے جن سے احکام میں ربط و ضبط پیدا ہو جاتا ہے۔ انھوں نے ان ضوابط سے بھی تعرض کیا جن کو قیاسات میں امام ابوحنیفہؒ پیش نظر رکھتے تھے۔ تاہم چند ایسے قواعد کا ذکر بھی کیا جن کی پابندی سے آپ آزاد تھے۔

فروعِ منقولہ سے استخراجِ اصول کرنے والے ان لوگوں سے ہم سابقہ مباحث میں مناقشہ کر چکے ہیں جس میں ہم نے بعض اصولوں کی تائید کی ہے اور بعض کی تردید۔ تاہم ان مجتہدین نے قیاس کے جو قوانین مستنبط کئے ہیں انہیں تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ اس لیے کہ یہ قیاس سے استنباط کردہ اکثر فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور جن قواعد میں فقہائے حنفیہ نے امام شافعیؒ سے

ان کے اصولوں میں مناقشہ کیا ہے ان میں علتوں کی تصویر ایسی کھینچ دی ہے جن پر احکام ماثورہ ٹھیک منطبق ہو گئے ہیں۔ اور جہاں یہ انطباق درست نہیں بیٹھ سکا وہاں بڑی مضبوطی اور باریک بینی سے ان کی وجہ تخلف بیان کر دی ہے[1]

ان ہی وجوہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ فخر الاسلام کے بیان کردہ احکام علل اور ضوابطِ قیاس ہی امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی اصلی تصویر ہے۔

ہم اس بحث میں حنفی مذہب کے تمام اصول نہیں بیان کرنا چاہتے بلکہ چند قواعد ذکر کریں گے جن سے آپ معلوم کر سکیں گے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی؟ اور آپ استنباط کرتے وقت کس طرح قیاس کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے تھے اور نصوص سے علل کا استخراج کیونکر کرتے تھے۔

معلل وغیر معلل احکام قیاس جس اساس پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شارع کے احکام دنیا و آخرت کی فلاح و بہبود کے لیے وارد ہوئے ہیں۔ لہذا یہ احکام ایسی حکمتوں اور فوائد پر مشتمل ہیں جن میں لامحالہ لوگوں کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ لہذا اسلام کے جملہ اوامر و نواہی اور مباحات و مکروہات میں حکم شرعی کا اصل سبب وہ اوصاف ہیں جو ان احکام کے مقتضی ہیں۔ انہی اوصاف کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے یہ احکام مشروع فرمائے جن کے عاید کرنے میں معاذ اللہ وہ مجبور نہیں تھا۔ نہ اس پر لازم و ضروری تعالیٰ عن ذلک علواً کبیراً۔ بلکہ یہ عین عنایت ربانی اور اس کا فضل و انعام ہے کہ اس نے ایسے احکام مقرر کئے جن میں بندوں کی تعمیر و اصلاح مضمر ہے جن میں دنیوی فوائد ہیں اور اخروی بھی۔

چنانچہ اس روشنی میں امام ابو حنیفہؒ، کتاب و سنت، اجماع اور مسائل و فتاویٰ کو سمجھتے اور ان میں غور و فکر کرتے تھے لیکن جو احکام شرعیہ عبادات پر مشتمل ہیں ان کے اوصاف سے مشروعیت کی ان علتوں کا سمجھنا فہم انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ جو مناط احکام بن سکیں۔ بنا بریں حسبِ بیان علمائے اصول امام ابو حنیفہؒ نصوص کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

پہلی قسم "نصوص تعبدیہ" ہیں جن کے علل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً وہ آیات و احادیث

---

[1] ان ذاتی تاثرات کو مثالوں سے مؤید کرنے کی ضرورت تھی تاکہ تقابلی مطالعہ سے صاحب کو نتیجہ تک پہنچنا آسان ہو تا رع ح

جو تیمم و مناسک جیسے مسائل پر مشتمل ہیں یعنی وہ احکام جو عبادتِ الٰہی اور تقربِ ربانی کے لیے مشروع ہیں۔ جن سے اللہ تعالیٰ کی سلطانی و برتری کا تصور پختہ ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص میں قیاس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ یہ غیر معلل ہیں۔ ان میں سرے سے یہ بحث ہی نہیں کی جا سکتی کہ یہ کن اوصاف کی بنا پر مشروع ہوئے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کا ایمان ہے وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ جملہ احکام انسانی مصالح کے پیشِ نظر مشروع ہوئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شریعت میں کوئی حکم بلا مصلحت نہیں ہے۔

نصوص کی دوسری قسم وہ ہے جن میں ان اوصاف و علل سے بحث کی جاتی ہے جن کے سبب احکام ثابت اور مشروع ہوئے۔ یعنی یہ ایسے نصوص ہیں جن کی علتیں معلوم کی جا سکتی ہیں اور ان علتوں کی اساس پر قیاس جاری کیا جاتا ہے۔

یہی وہ نصوص ہیں جن کے مقاصد و نتائج اور اسباب و علل کو امام ابوحنیفہ کامل غور و تأمل سے سوچنا سمجھنا چاہتے تھے۔ اسی سبب سے آپ کو اپنے زمانے میں حدیث کا بہتر فہم رکھنے والا قرار دیا گیا کیونکہ آپ ظواہر نصوص تک ہی نہیں ٹھہرتے تھے بلکہ اصل شریعت اور احکام کے اوصافِ مقتضیہ کی تہ تک پہنچنے کے لیے ان کی گہرائی میں غوطہ زن ہوئے۔

تعلیلِ نصوص میں درمیانی رائے حنفیہ کی ہے

بنا بریں ہم یہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نصوصِ عبادات اور خلاف قیاس نصوص کے علاوہ باقی نصوصِ دینیہ کو معلل قرار دیتے تھے اور یہ کہ علت وہ معین وصف ہوتا ہے جس میں علت کے منحصر ہونے پر دلیل موجود ہو۔ امام ابوحنیفہ کا یہ نظریہ دوسرے علماء کے نظریات میں سے متوسط ہے اس لیے کہ بعض علماء کا قول ہے "کہ جب تک کوئی صریح دلیل معلل ہونے پر قائم نہ ہو جائے تمام نصوص غیر معلل ہیں۔" یہ رائے فقیہ بصرہ عثمان البتی کی جانب منسوب ہے جو امام ابوحنیفہ کے معاصر تھے چنانچہ ان سے منقول ہے۔ "جب تک کسی قاعدہ پر قیاس کرنے کی مخصوص دلیل موجود نہ ہو قیاس کرنا روا نہیں۔" فقہاء حنفیہ میں سے بشر مریسی اور ابوالحسن کرخی کا خیال تھا کہ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم معلل ہو جو نص سے ثابت ہو۔

ان دونوں نظریوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک ہر نص میں ایک خاص دلیل موجود نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ معلل ہے اور اس پر قیاس کرنا صحیح ہے تب تک کسی نص کو معلل نہیں کیا جا سکتا۔ صاحب کشف الاسرار دونوں نظریات کی تردید میں کہتے ہیں ۔

"یہ دونوں نظریئے باطل ہیں کیونکہ حجیت قیاس پر صحابہ کا اجماع ہے اور صحابہؓ کے حالات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو اصل میں وہ علت تصور کرتے تھے اگر وہ فرع میں موجود ہوتی تو فرع کو اصل پر قیاس کیا کرتے تھے اور اس بات پر موقوف نہیں قرار دیتے تھے کہ اصول کے معلل ہونے یا جوازِ قیاس کی کوئی خاص دلیل موجود ہے یا نہیں[1]"

بعض علماء کا قول ہے کہ ہر وصف ممکن سے نصوص معلل ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع تعلیل دلیل موجود ہو۔ یا اس کے بعض اوصاف کو علت قرار دینے کے خلاف ہو۔ اس نظریہ کی دلیل یہ ہے۔ کہ دلائل وبراہین سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اَدِلّہ شرعیہ میں سے ہے اور قیاس کے حصول کا طریقہ صرف یہی ہے کہ نص میں جو وصف علت کی حیثیت رکھتا ہو اس سے واقفیت حاصل کی جائے۔ گویا تعلیل ہر نص میں ثابت ہوئی تو معلوم ہوا ہر نص قابلِ تعلیل ہے اور ہر وصف میں صلاحیت علت ہے۔ متعدد اوصاف میں کوئی فرق نہیں۔ جب تک کوئی مانع موجود نہ ہو۔ پس جب تعلیل اصل ٹھیری اور جب ایک چیز میں متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو اس کے کسی ایک وصف کو علت قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لہٰذا جب تک بعض اوصاف میں علت کی صلاحیت مفقود ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے تمام اوصاف قابلِ تعلیل سمجھے جائیں گے ۔

جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں حنفیہ کا مسلک بین بین ہے۔ ان کا یہ مسلک نہیں کہ جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو نصوص غیر معلل ہوں گے بلکہ وہ نصوص کو معلل مانتے ہیں۔ الا اس وقت جب صاف معلوم ہو کہ وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہیں یا یہ کہ ان کا تعلق تعبدیات سے ہے یا وہ معدول عن القیاس ہوں یا وہ رسول ﷺ کا خاصہ ہوں، یا ان احکام میں سے ہوں جو سب مومنین کے

[1] کشف الاسرار (ص ۱۰۰۲ ج ۳ فصل فی تعلیل الاصول – ع۔ح)

لیے نہیں ہوتے بلکہ چند خواص کے لیے ہوتے ہیں۔

حنفیہ فریق ثانی کی طرح ہر وصف کو علت تصور نہیں کرتے بلکہ علت ان کے یہاں وہ وصف ہے جو کسی چیز کے اوصاف میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہو۔ یعنی "تکلیف" کا موضوع بن سکتا ہو۔ پھر یہی امتیازی وصف جو اپنی نمایاں خصوصیت کی وجہ سے علت متصور ہوتا ہے۔ علماء کے مابین نقطۂ موضوع بحث قرار پاتا ہے اور اسی کو باقی اوصاف سے تمیز دینے کے لیے علماء اجتہاد کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی کہتے ہیں۔

"فروع میں صحابہؓ کا جو اختلاف واقع ہوا اس کی اصل وجہ ان کا وہ اختلاف تھا جو وصف کے علت ہونے میں پایا جاتا تھا"

شروطِ قیاس

اسی نظریہ کے مطابق حنفیہ کے یہاں قیاس میں یہ شرط ہے کہ حکم اصل میں ایسی دلیل نہ پائی جاتی ہو جس سے اس کا مورد نص میں مخصوص ہونا ثابت ہوتا ہو جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بہ یک وقت نو بیویوں کو اپنے عقدِ نکاح میں لانا اور تنہا حضرت خزیمہؓ کی شہادت کو دوسرے شاہد کے بغیر قبول کرنا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نص معدول عن القیاس نہ ہو۔ مثلاً وہ ایسی عادت عامہ کے خلاف ہو جو شارع کے نزدیک معتبر سمجھی گئی ہو۔ جیسے بھول کر کھانے پینے والے کے روزہ کو باقی رکھنا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم ایک ایسے امر کی طرف متعدی ہو رہا ہو جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

یہ شروط اسی قاعدہ پر مبنی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی طرف منسوب ہے

لہ سنن ابی داؤد میں مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا۔ گھوڑے کی قیمت ادا کرنے کے لیے آپ نے اسے اپنے پیچھے آنے کے لیے کہا چنانچہ آنحضرتؐ جلدی جلدی چلتے گئے اور اعرابی نے دیر کردی اتنے میں لوگ اعرابی سے مل کر گھوڑے کی قیمت چکانے لگے۔ ان کو معلوم نہ تھا کہ آنحضرتؐ اسے خرید چکے ہیں یہاں تک کہ بعض نے زیادہ قیمت دینے کی پیشکش کی۔ اعرابی آنحضرتؐ سے مخاطب ہو کر کہنے لگا اگر آپ خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اسے فروخت کر چکا ہوں۔ آپ نے فرمایا کیا میں آپ سے قبل ازیں یہ گھوڑا خرید نہیں چکا ہوں؟ اعرابی بولا بخدا میں نے تو اسے فروخت نہیں کیا۔ اعرابی کہنے لگا گواہ لائیے خزیمہؓ بن ثابت آئے اور انہوں نے کہا میں شہادت دیتا ہوں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا تم کیونکر شہادت دے سکتے ہو جب کہ تم اس وقت موجود نہ تھے۔ وہ بولے حضور آپؐ کی تصدیق کی بنا پر شہادت دیتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا خزیمہؓ کی شہادت دو گواہوں کے قائم مقام ہے۔ (مصنف)

اور جو ابھی مذکور ہوا۔ ہمارے خیال میں بہتر ہوگا کہ ان شروط کا تذکرہ چھوڑنے سے قبل شرط اوّل اور شرط ثانی کی وضاحت کر دی جائے۔

ان دونوں شرطوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ جس نص پر قیاس کر کے غیر منصوص حکم کو استنباط کے ذریعہ اس سے ملحق کیا جا رہا ہے وہ قیاس کے قاعدہ پر جاری نہ ہو سکتا ہو جب کہ بعض علماء کے نزدیک جو نصوص مخالف قیاس ہوں ان پر بھی دوسرے مسائل کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

مخالف قیاس نصوص کی قسمیں صاحب کشف الاسرار نے مخالفِ قیاس نصوص کو چار اقسام میں منقسم کیا ہے۔

۱۔ جو ایک عام قاعدہ سے مخصوص اور مستثنیٰ ہو۔ مگر تخصیص کا سبب عقل سے نہ معلوم کیا جا سکتا ہو۔ بالاتفاق اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً حضرت خزیمہ رضؓ کی شہادت۔

۲۔ جو ابتداءً مشروع ہو اور قبل ازیں ثابت شدہ حکم سے مستثنیٰ نہ ہو بلکہ وہ ایک تعبدی امر ہو جس کی علت سمجھ میں نہیں آسکتی۔ جیسے تعداد رکعات حدود و کفارات کی مقدار۔ اس پر بھی کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کی علت معلوم نہیں تاکہ قیاس کی تکمیل ہو سکے۔

۳۔ وہ ابتدائی احکام جن کی کوئی ایسی نظیر نہ ملتی ہو تاہم وہ معقول المعنی ہوں جیسے رخصتیں۔ مثلاً رخصتِ سفر، موزوں پر مسح کرنے کی رخصت۔ مجبور آدمی کو مردار کھانے کی رخصت۔ اس سلسلے میں صاحبِ کشف الاسرار لکھتے ہیں "ہمیں معلوم ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کی اجازت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اتارنے میں دشواری ہوتی ہے۔ حالانکہ ان کو پہننے کی ضرورت بھی ہے مگر ہم پگڑی اور دستانہ کو ان پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اور نہ دوسری اشیاء کو جو پورے قدم کو ڈھانکنے والی نہ ہوں کیونکہ ضرورت اور کثرتِ استعمال کے اعتبار سے وہ موزوں کے برابر نہیں ہیں[1]"

میرا خیال ہے کہ مذکورہ اشیاء میں سے بعض میں رخصت کا مفہوم متحقق ہو سکتا ہے اور اس کی نظیر بھی پائی جا سکتی ہے لہٰذا جب سفر میں رخصت کی وجہ مشقت کا پایا جانا ہے

[1] ص ۵۰۳ ج ۳ باب شروط القیاس (ع۔ح)

جس کی بنا پر روزہ چھوڑنا درست ہے تو بعض لوگوں میں سفر سے بھی زیادہ مشقت پائی جاتی ہے جیسے بعض مزدوروں کو رمضان میں بھی کام کرنا پڑتا ہے اور انہیں سخت مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا مسافر کی طرح وہ بھی روزہ چھوڑ سکتے ہیں؟ اور اس کے بجائے وہ دوسرے ایام میں روزے رکھ سکتے ہیں[1]؟

۴۔ جو عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہو۔ استثناء کی وجہ یہ ہو کہ اس میں ایسا وصف پایا جائے جو موجب استثناء ہو۔ پس جس مسئلہ میں بھی یہ وصف ہوگا اس مسئلہ کو اس پر قیاس کر سکیں گے گویا اس میں دو قیاس متعارض ہوں گے۔ پہلا وہ قیاس جو قاعدۂ عامہ کے مطابق ہو۔ دوسرا وہ قیاس جو "استحسان" سے موافقت رکھتا ہو۔

اب ایک فقیہ ہی یہ فیصلہ صادر کر سکے گا کہ پیش آمدہ مسئلہ میں کون سا قیاس زیادہ مؤثر ہے پس جو قیاس اس کی رائے میں زیادہ مؤثر ہوگا وہ اسے دوسرے قیاس پر ترجیح دے گا۔

علت کا کیونکر پتہ لگایا جائے؟

فخر الاسلام کی تصریحات کے مطابق علت قیاس کا رکن رکین ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت ہی وہ امتیازی وصف ہوتا ہے جس کے متعلق ایک شرعی دلیل یہ شہادت دیتی ہے کہ حکم کا تعلق صرف اسی سے ہے یعنی حکم کا مدار وہی ہے لہٰذا جہاں یہ وصف پایا جائے گا وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ جب اصل (مقیس علیہ) میں متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو معلوم کرنا چاہیئے کہ ان اوصاف میں علت قرار دینے کی صلاحیت کس وصف میں ہے؟ جس کے پہچاننے کے دو طریق ہیں۔

۱۔ شارع نے صراحۃً علت کی نشان دہی کی ہو یا کسی زمانہ میں مجتہدین کا اجماع منعقد ہوا ہو کہ فلاں وصف علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ نص سے علت قرار دینے کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جو آپ نے قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

---

[1] جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ اگر مشقت کو علت قرار دیا جائے تو یہ درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نوع کی مشقتوں کو علت بنا کر سلف صالح کے دور سے لے کر آج تک مجتہدین امت نے "ترک صوم" کی اجازت نہیں دی۔ یہ کاوش اجماع امت کے خلاف ہوگی جس کے من یتبع غیر سبیل المؤمنین کے تحت آنے کا شدید خطرہ ہے (ع۔ح)

كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة۔ [1]	"میں قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے اس لیے منع کرتا تھا کہ اہلِ مدینہ کے یہاں مسلمانوں کا ایک قافلہ فروکش تھا۔"

اور جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ آپ نماز میں بھول گئے اور سجدہ سہو ادا کیا۔[1] نیز یہ کہ حضرت ماعزؓ نے زنا کا ارتکاب کیا اور اسے سنگسار کیا گیا۔[1]

علت کو نص سے معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں۔

یا تو خود نص میں علت ہونے کی صراحت ہوتی ہے۔ یا اشارہ کنایہ سے اس کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا علت کو معلوم کرنے کے کئی مراتب ہیں جن سے وہ لوگ بخوبی آگاہ ہیں جو عربی زبان جانتے اور اس کے اسالیبِ بیان سے پوری واقفیت رکھتے ہیں۔ نیز نصوص شرعیہ سے انہیں پورا لگاؤ ہے۔

حنفیہ جن اوصاف کے علت ہونے پر متفق ہیں ان میں سے ایک صغر (کم سنی) ہے چنانچہ وہ متفق البیان ہیں کہ کم سنی کی بنا پر ولایت علی المال حاصل ہوتی ہے یعنی کم سنی ولایت علی المال کی علت ہوئی تو ولایت فی النکاح کو اسی پر قیاس کیا جائے گا لہٰذا کم سن لڑکی باکرہ (دوشیزہ) ہو یا بیوہ اس پر ولایت نکاح ثابت ہو جائے گی۔ بکارت (دوشیزگی) جبری ولایت کی علت نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے بلکہ جمہور فقہاء کے مطابق علت کم سنی ہے۔

نیز اس مسئلہ میں کہ حقیقی بھائی میراث میں علاتی بھائی سے مقدم ہو گا سب فقہاء متفق الخیال ہیں کہ علت قوتِ قرابت ہے، لہٰذا حقیقی برادر ولایتِ نکاح میں بھی مقدم ہو گا۔ زفرؒ اس کے خلاف ہیں جیسا کہ احکام فقہیہ کی تفصیل میں مذکور ہے۔

علت کے معلوم کرنے کا دوسرا طریق استنباط ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کتاب و سنت میں کوئی نص نہ پائی جائے نہ صحابی کا کوئی قول موجود ہو نہ اجماع۔ اندریں صورت علت کو پہچاننے کا طریق یہ ہو گا کہ مصادر شرعیہ اس وصف کے متعلق شہادت دیتے ہوں کہ وہ مناطِ حکم علت ہے۔ (یعنی حکم کا اسی پر مدار ہے)

---

[1] یہ تینوں روایات کسی بھی متداول حدیث کی کتاب میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ (ع ۔ ح)

علّت کی چند مثالیں

اس قسم کے وصف کا استنباط کوئی ایسا امر نہیں جو حدود و قیود سے آزاد ہو، بلکہ فقہاء الرائے نے یا زیادہ صحیح الفاظ میں) ان فقہاء نے جو قیاس کو مانتے اور اسے فقہ اسلامی کا ایک اصول قرار دیتے ہیں ـــ جس حکم کی علت کی معرفت مطلوب ہو اس کے سارے اوصاف میں سے علّت کی معرفت کے لیے کچھ حدود و ضوابط کر رکھے ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا خیال ہے اور اسے وہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مسلک کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ علت تصور کئے جانے والے وصف کی پہچان کا طریقہ وہی ہے جو سلف صالحین کے یہاں مستعمل تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ "شہادتِ مزکیہ" ماثورہ سے ثابت ہو یعنی یہ کہ وہ وصف ان علل فقہیہ کے موافق ہو جو سلف صالحین سے منقول ہیں، یہ ہے "شہادت مزکیہ" اور یہ ان فقہی اصولوں کی شہادت ہے جو اسلاف سے مستنبط و ماخوذ ہیں۔ اسلاف سے نقل کردہ علل احکام کے تتبع کی بنا پر فقہائے حنفیہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ شارعؑ، حکم کو جس وصف کا اثر قرار دیں وہی "علت" کہلاتی ہے اور اسی پر قیاس مبنی ہوتا ہے، وہاں حکم اور وصف میں ضرور کوئی مناسبت ہوتی ہے جو وصف کو حکم کے لیے مؤثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً جب بیوی تو مشرف باسلام ہو جائے اور خاوند غیر مسلم رہے تو دونوں میں فرقت کا حکم صادر کر دیا جاتا ہے لیکن اب دو وصفوں میں سے جو باہم مفترق ہیں یہاں کس کو علت بنایا جائے۔ بیوی کے اسلام کو یا خاوند کے انکار کو؟ اس میں عقل تو حیران ہے بلاشبہ بیوی کا صرف اسلام سبب تفریق نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام حقوق زوجیت کا محافظ ہے ان کا قاطع نہیں۔ ہاں بیوی کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ممکن ہے شریعت میں مؤثر ہو۔ اس لیے کہ اب میاں بیوی کی حیثیت سے رہنا سہنا موزوں نہیں ہوگا نیز اس لیے کہ اسلام میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ غیر مسلم کو مسلم پر حق ولایت حاصل نہیں ہے حالانکہ خاوند کو بیوی پر ایک طرح کا ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے (لہٰذا مسلم بیوی غیر مسلم کے نکاح میں نہیں رہ سکتی) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ سے جو علتیں منقول ہیں ان کے استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو علت تصور کیا گیا ہے اس کے اور حکم کے مابین وہ ربط و تعلق پایا جاتا ہے جس سے عقل انسانی یہ باور کرنے پر مجبور ہوتی ہے کہ یہ حکم اثر و نتیجہ ہے وصف کے پائے جانے کا مثلاً حدیث شریف میں بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ علت بیان فرمائی ہے انھا من الطوافین والطوافات علیکم (یعنی بلی تو تمہارے ہاں آنے جانے والی اشیا میں سے ہے)۔

اس تعلیل میں اس وصف کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جس کی حکم سے ایسی مناسبت ہے جس نے وصف کو حکم کی تکوین میں مؤثر بنا دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ بلی ہر وقت گھروں میں آمدو رفت رکھتی ہے لہٰذا اس کے جھوٹے سے احتراز آسان نہیں بلکہ اس میں شدید مشقت پائی جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج) تو یہی ضرورت عدم نجاست کا موجب ہوئی اس سے ثابت ہوا کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے گی وہاں نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو اور دھونے کے لیے پانی موجود نہ ہو تو نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ وہ انہی نجس کپڑوں میں نماز ادا کرے گا۔ اس جگہ "ضرورت" اور "عدم نجاست" میں موافقت و مطابقت واضح ہے[1]

آثار صحابہؓ سے اس کی مثال وہ واقعہ ہے جو خمر مطبوخ کے بارے میں حضرت عمرؓ اور عبادہ بن صامتؓ کے مابین پیش آیا۔ روایت یوں بیان کی گئی ہے کہ ایک انصاری انگور کا مطبوخ عصار حضرت عمرؓ کی خدمت میں لائے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ "یہ کیسے بناتے ہو" انصاری نے جواب دیا "ہم شیرہ کو پکاتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک تہائی باقی رہ جاتا ہے" حضرت عمرؓ نے اس میں پانی ڈالا اور اسے پی لیا۔ پھر عبادہ بن صامتؓ کو دیا جو دائیں جانب تھے۔ حضرت عبادہؓ کہنے لگے "آگ پر پکانے سے یہ حلال کیسے ہو گئی؟" حضرت عمرؓ نے فرمایا "ارے پاگل! تم دیکھتے نہیں کہ پہلے شراب ہوتی ہے اور پھر وہ سرکہ میں بدل جاتی ہے تو تم اسے پی لیتے ہو (یعنی جس طرح سرکہ بننے سے خمریت جاتی رہی ایسے ہی آگ پر پکانے سے خمریت باقی نہ رہی)

دیکھیے! حضرت عمرؓ کی توجہ کا مرکز علت ہے اور وہ شیرہ میں نشہ آور مادہ ہے۔ اگر نشہ موجود ہے تو حرمت پائی جاتی ہے اگر نشہ موجود نہیں تو حرمت بھی نہیں پائی جاتی۔ پس آپ کی نظر وصفِ موافق و مؤثر پر رہی جو حکم کا موجد ہے۔

---

[1] نفس مسئلہ سے قطع نظر کر وہ ـــ کہ دوسری وجوہ کی بنا پر ـــ اپنی جگہ درست ہے مگر اس کو "ضرورت و عدم نجاست میں موافقت" کے تحت داخل کرنا محل نظر ہے (ع۔ ح)

مسئلہ عتق قریب امام ابو حنیفہؒ اپنے قیاسات میں وصفِ مؤثر کو معتبر سمجھتے تھے اور وہی علت کہلاتی ہے اس کی دلیل میں یہ فرع پیش کی جاتی ہے کہ جو شخص کسی دوسرے آدمی سے مل کر اپنے کسی قریبی عزیز کو خرید کرے تو خرید کرنے کے ساتھ ہی یہ قریبی آزاد ہو جائے گا اور پہلا شخص دوسرے کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص یہ جانتے ہوئے شریک ہوا تھا کہ خرید کردہ شخص اس کا عزیز ہے اور خرید کرنے پر آزاد ہو جائے گا۔ وہ اس سے بھی واقف ہے کہ عتق متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پورے کا پورا سرایت کرتا ہے۔

ہم اس فرع کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ جو شخص اپنے کسی قریبی عزیز کو خرید کرتا ہے تو وہ اس کا غلام بن کر نہیں رہ سکتا اور خریدنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ عتق (آزادی) کی تجزی نہیں ہو سکتی (یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ صرف اسی کا حصہ آزاد ہو جس کا وہ قریبی عزیز ہے اور دوسرے کا حصہ بدستور غلام رہے) لہٰذا جس کا کچھ حصہ آزاد ہوا تو وہ گویا سالم آزاد ہو گیا۔ جب کوئی شخص دوسرے سے مل کر اپنے کسی عزیز کو خرید کرے گا تو فقط خرید کرنے سے ہی آزاد ہو جائے گا قریبی کا حصہ اس کی قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور شریک کا حصہ اس لیے آزاد ہو گا کہ آزادی کے حصے بخرے نہیں ہو سکتے (کہ کچھ حصہ آزاد ہو جائے اور دوسرا غلام رہے)

یہ صورت اس حد تک تو امام اور صاحبین کے مابین متفق علیہ ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خرید کرنے والے رشتہ دار پر اس کے شریک کی ضمانت نہیں ڈالی جائے گی بلکہ معتق یعنی آزاد شدہ شخص کو چاہیئے کہ اپنی کمائی سے شریک کا حصہ ادا کرے کیونکہ یہ اس غلام کے ذمہ ایک واجب الادا قرض ہے۔ اور صاحبین کا قول ہے کہ وہ رشتہ دار اگر مالدار ہے تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر غنی نہ ہو تو غلام کما کر اس کا حصہ ادا کر دے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ قریبی عزیز اپنے شریک کا ضامن ہوگا تو یہ بطور ضمانِ عدوان ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کا حصہ تلف کر دیا اور اس طرح اس کا نقصان کیا لیکن جب رضا پائی جائے تو ضمانِ عدوان باقی نہیں رہتی اور یہاں رضا کی علامات موجود ہیں۔ کیونکہ جب وہ یہ جانتے ہوئے خریداری میں شریک ہوا تو اس کے ساتھی کے خرید کرنے

سے غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر راضی تھا۔ لہذا لامحالہ وہ اس کے نتیجہ پر بھی راضی سمجھا جائے گا۔ اور فرض کر لیا جائے گا کہ وہ ان احکام سے آگاہ ہے کیونکہ دارالاسلام میں احکام شرعیہ سے ناواقف ہونا کوئی عذر نہیں [1]

لہذا رضائے شریک کو سقوطِ ضمان کی علت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہؒ علت بننے کی صلاحیت والے وصف کو دوسرے اوصاف سے ممیز کرتے ہیں۔ بدیں وجہ کہ اس قسم کے وصف اور حکم میں ایسی مناسبت پائی جاتی ہے کہ حکم، وصف کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔

غرضیکہ فقہی فروع اسی ڈگر پر جاری رہے۔ وہ سارے فروع جو ایسے قیاس سے استنباط کیے گئے تھے جن کی علت نہ نص سے معلوم ہو سکی تھی نہ اجماع سے۔ اس میں تاثیر فی الحکم کا لحاظ رکھا گیا۔ مثلاً رشتہ داروں کو نان و نفقہ دینا اس لیے ضروری ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہیں۔ اقارب کا عجز ایک ایسا وصفِ ملائم ہے جو وجودِ حکم میں مؤثر ہو سکتا ہے۔ صغیر السن پر جو ولایتِ نکاح حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ کم سنی ہے کیونکہ کم سنی کا وصف موزوں اور مؤثر فی الحکم ہے۔

ان فروعات کے تتبع و استقراء سے ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ مجموعہ اوصاف سے علت کا استخراج کرتے وقت یہ امر پیش نظر رکھتے تھے کہ جس وصف میں علت بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اس کے اور حکم کے مابین ایک ایسی موافقت پائی جاتی ہو جو مؤثر فی الحکم ہو۔

علت کو نصوص سے پہچاننے میں امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک تھا۔ فقہ حنفی کے علماء اصول اسی مسلک کو آپ کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اس مسلک پر تمام نقل کردہ فقہی فروعات منطبق ہو جاتے ہیں لہذا ہمارے خیال میں اس کو آپ کی طرف منسوب کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں جب کہ ہمیشہ سے محققین حنفیہ آپ کی طرف منسوب کرتے چلے آئے ہیں کہ آپ نے یہ بات اپنے قیاسات میں ملحوظ رکھی تھی گو اس کی صراحت کہیں نہیں فرمائی۔

اصول فقہ کی چند اصطلاحیں اور ان کی تشریحات

ایک چیز کے متعدد اوصاف میں سے صرف اس وصف کو چھانٹ لینا جس

---

[1] ماخوذ از کشف الاسرار ص ۱۰۱-۱۰۲ ج ۳ (رع-ح)

پر قیاس کرکے غیر منصوص علیہ کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ علماء کی اصطلاح میں اسے کبھی "تخریج المناط" اور کبھی "تنقیح المناط" کہتے ہیں۔

علمائے اصول اکثر تین اصطلاحات کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم اس مقام پر ان کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اصطلاحات یہ ہیں۔

تخریجِ مناط، تنقیحِ مناط، تحقیقِ مناط۔[1]

تخریجِ مناط جیسا کہ ہم نے بتایا تخریج مناط اس وصف کو معلوم کرنے کا نام ہے جو علت قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہو جب کہ شارع کے کلام میں صراحۃً یا اشارۃً اس کا ذکر نہ مل سکے اس میں بنیادی چیز یہ ہے کہ شارع نے علت ذکر نہ کی ہو۔ یہی بات ہے جس پر اجتہاد بالقیاس مبنی ہے۔ جیسے اس چیز کا استنباط کہ گھریلو شراب کی حرمت کی علت اس کا استعمال ہے یا یہ کہ قتلِ عمد کا عدوان ہونا قصاص کی علت ہے۔ اس کے ماسوا کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔

تنقیحِ مناط جب علت نص کے مجموعۂ صفات میں پائی جاتی ہو مگر معیّن نہ ہو تو اس کی تعیین کے لیے جہد و سعی کا نام تنقیح المناط ہے۔ چنانچہ جو اوصاف نص سے مقرون ہوں لیکن وہ علت سمجھے جانے کے قابل نہ ہوں تو انہیں حذف کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال اس اعرابی پر کفارہ کا واجب کرنا ہے جس نے روزہ کے دوران مجامعت کرکے روزہ توڑ دیا تھا۔ کیونکہ کفارہ کا واجب کرنا نہ اعرابی سے مخصوص ہے اور نہ مجامعت سے۔ جو شخص اوصاف مقارنہ کی جستجو کرنا چاہتا ہو وہ وارد شدہ نص سے ایسے وصف کو استنباط کر سکتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ وہ علت یہاں تعمّدِ افطار ہے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہر اس چیز کو جس سے ماہ رمضان میں دن کے وقت دانستہ روزہ توڑ دیا جائے۔ اس سے ملحق کیا جائے گا[2]۔ لہٰذا علت بیوی سے جماع کرنا نہیں ہے۔ پس تنقیح المناط میں معرفتِ مناط، نص اور استنباط سے حاصل ہوتی ہے۔

تحقیقِ مناط علت کی بطور کلی نصِ کتاب و سنت یا اجماع یا استنباط سے معرفت حاصل کرنے

---

[1] ان تینوں اصطلاحوں کی دل نشین تشریح مع امثلہ و دیگر متعلقہ فوائد کے لیے ملاحظہ ہو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا رسالہ ایضاح الدلالۃ (شائع شدہ در مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۱۰۴ — ۱۰۷، جلد ۲)۔ (ع۔ ح)
[2] ائمۂ اربعہ کے مذاہب کی مختصر تنقیح کے لیے ملاحظہ ہو ایضاح الدلالۃ ص ۱۰۴ (ع۔ ح)

کے بعد آحادِ صور (جزئیات) میں اس کے موجود ہونے کے بارے میں غور کرنے کا نام تحقیق مناط ہے۔ مثلاً گواہ کی قبولیت کے لیے شاہد کے عادل ہونے میں عدالت، مناط و مدار اور علت کی حیثیت رکھتی ہے، گو شخصِ معین کا عادل ہونا ایک ظنی امر ہے اور اس کی پہچان اجتہاد سے ہی ہو سکتی ہے۔ اس کی دوسری مثال سُکر ہے کہ یہ حرمتِ خمر کی علت ہے اور نبیذ میں اسے پہچاننے کے لیے غور و فکر کرنے کو تحقیقِ مناط کہتے ہیں۔

حنفیہ کا استحسانِ قیاس گزشتہ بیانات سے روشن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں علت اس وصف موافق کو کہتے ہیں جو حکم میں مؤثر ہو۔ حکم اور وصف باہم مربوط ہوں اور جہاں وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم بھی پایا جائے۔ قیاسات آپ کے ہاں اسی اصول پر مبنی ہیں۔

ہاں ایک بات اور ہے کہ بعض دفعہ ایک فقیہ بظاہر ایک وصف کو مؤثر فی الحکم تصور کرتا ہے اور جہاں بھی یہ وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم کو ثابت کرتا ہے۔ تاہم بعض حالات میں ایک دوسرا وصف جو زیادہ قوی الاثر ہوتا ہے اس سے ٹکرا بھی جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان مخصوص احوال میں وصفِ ضعیف سے منہ موڑ کر قوی الاثر وصف کو کام میں لاتا ہے۔ حنفیہ اسے استحسانِ قیاس کہتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ "استحسان" اس قیاس کو کہتے ہیں جس کا رکن ایک قوی الاثر وصف ہوتا ہے اس کے مدِ مقابل ایک اور قیاس ہوتا ہے جو اس کے مقابلہ میں ضعیف الاثر ہوتا ہے۔ "استحسان" کے عنوان میں ہم اسے تفصیلاً بیان کریں گے۔

حضرت امام اور تعمیمِ علت جب علت وجودِ حکم میں مؤثر ہوگی تو وہ لامحالہ متعدی ہوگی۔ متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پائی جائے گی حکم کو ثابت کرے گی اور وہ موردِ نص میں محدود نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات نہیں کہ علت کی تاثیر صرف اسی جگہ ہے بلکہ جہاں بھی ہوگی تاثیر کرے گا یعنی حکم پایا جانا ضروری ہوگا۔[1]

---

[1] یہ مسئلہ حنفیہ و شافعیہ کے علماء اصول میں محلِ نزاع ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ علت ضرور متعدی ہوتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک علت کا قاصر ہونا بھی درست ہے۔ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم اس علت کے تابع ہوتا ہے جو موردِ نص میں موجود ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرع میں ہوتا ہے۔ اگر وہ وصف متعدی نہ ہو تو علت کا (باقی بر صفحہ ۵۷۲)

لہٰذا جب اثباتِ علّت کی اساس اس کا متعدی ہونا ہوا تو اسی بنا پر فقہائے حنفیہ اسے عموم پر محمول کرتے ہیں۔ جہاں نص نہ ہوگی اور علّت پائی جائے گی وہاں حکم کو ثابت کر دیا جائے گا اور فرع میں علت کا تحقق یونہی ہوگا جیسے اصل میں۔ قواعد وضع کرنے اور احکام کو ضبط کرنے کا یہی طریق ہے۔ احکامِ قیاسیہ کو پہچان کر انہیں قیاس کی بنا پر نصوصِ شرعیہ پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں شرعی احکام خلافِ قیاس ہوں گے۔ وہ موردِ نص میں محدود و مقصور ہوں گے اس سے آگے نہ بڑھ سکیں گے ان کی نصوص کو خلافِ قیاس اور خلافِ قواعدِ مقررہ تصوّر کیا جائے گا۔ مگر بایں ہمہ بدستور ان کا احترام ملحوظ رہے گا اس لیے کہ وہ منصوص ہیں۔

بلاشبہ عمومِ علت کا مسئلہ اور جہاں وہ مؤثر ثابت ہو وہاں احکام کو لاکھڑا کرنا ان مسائل میں سے ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہیں ——— جن کی نسبت آپ کی طرف پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے بلکہ یوں کہئے کہ فقہ حنفی کا یہ پہلو فقہائے عراق کو حجازی فقہاء سے ممتاز کرنے میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اجتہاد کے مختلف و متنوع گوشوں کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا اور فقہ حنفی کی فروعاتِ منقولہ کے پیشِ نظر علماء اصول کے جو اقوال مذکور ہوئے ان سب کا نتیجہ "تعمیم علل" کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق یہ جو مروی ہے کہ عملی طور سے ابھی تک معرضِ وجود میں نہ آئے ہوئے مسائل کو آپ وقوع یافتہ فرض کرکے ان کے احکام وضع کیا کرتے تھے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ایسی علتوں کا استنباط کرتے ہوں جو احکام کے پائے جانے میں مؤثر ہوں۔ اور ان کا نتیجہ عام طور سے ضرور برآمد ہوتا ہو پھر مفروضہ مسائل پر انہیں تطبیق بھی دیتے ہوں اور دیکھتے ہوں کہ یہ علتیں وہاں بھی مؤثر ہیں یا نہیں؟

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۷۱) کا فائدہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اور وصف میں تعلق پیدا کر دیتی ہے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نص میں جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بنا بر نص ہوتا ہے۔ علت کی وجہ سے نہیں اگر نص میں بھی حکم کو علت کی طرف منسوب کر دیا جائے تو یہ واضح البطلان ہے کیونکہ جب نص خود حکم پر دلالت کر رہی ہے تو علت کی حاجت نہیں۔ نص میں علت کو معلوم کرنے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکم کو ایسے مقام کی طرف متعدی کیا جائے جہاں نص موجود نہ ہو (از مصنف)

امام ابوحنیفہؒ کے متعلق جب یہ تسلیم ہے کہ آپ پہلے فقیہ تھے جنہوں نے بڑی کثرت سے فقہ تقدیری (فرضی مسائل کا اختراع) سے کام لیا یہاں تک کہ بعض علماء نے آپ کو اس طرز کا پہلا موجد قرار دیا تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ آپ پہلے فقیہ تھے جنہوں نے تعمیم علل میں کثرت پیدا کر دی۔

ہم جانتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے احتجاج کیا کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو فرمایا "نص نہ ہوتا تو ہم قیاس سے کام لیتے" جس سے امامؒ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ روزہ ٹوٹنے کی ایک تو عام علت ہوئی جو یہاں بھی پائی جاتی ہے اور وہ اپنے عموم کی بنا پر موضع نص کو بھی شامل ہے اس لیے وہ افطارِ روزہ کا فتویٰ یہاں بھی دے دیتے مگر یہ حدیث مانع ہوئی اس لیے یہاں اطرادِ علت کو روک دیا۔

ہاں امام ابوحنیفہؒ سے منقولہ واقعات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب عمومِ علت پر عمل کرنے سے بعض اوقات امام صاحبؒ کا قیاس لوگوں کے تعامل کے برخلاف ہو جاتا۔ لوگوں کے مقتضائے حالات کے مطابق نہ ہوتا مصلحتِ عامہ بھی اس کے برعکس ہوتی۔ شہادتِ نصوص اور شرعی احکام کے تجسس و تفحص سے بھی اس کی تائید نہ ہوتی تو آپ قیاس سے منہ موڑ کر "استحسان" کا رخ کرتے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ قیاس فرماتے تھے مگر جب اس میں قباحت کا کوئی پہلو ملاحظہ فرماتے تو "استحسان" کی طرف رجوع فرماتے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ علتِ مؤثرہ کو عموم پر رکھتے تھے تا آنکہ کسی ایسے مقام پر پہنچتے جہاں علت کے انطباق میں کوئی واضح قباحت ہوتی تو استحسان سے کام لیتے تھے۔ تاہم یہ بات علت کی تاثیر میں قادح نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ بعض قوانین کے احکام میں بڑا عموم پایا جاتا ہے۔ اگر بعض قانون دان حضرات کی طرح اس کی لفظی پیروی کی جائے تو بعض اوقات اس میں ظلم کا اندیشہ ہوتا ہے مگر اس سے نفسِ قانون کی صلاحیت و اعتبار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ چنانچہ جن علماء اصول نے فقہ حنفی کے اصولوں کو امام ابوحنیفہؒ کی فروع سے استنباط کیا تھا وہ بڑے وثوق سے کہتے ہیں کہ نص معلل کے لیے ضروری ہے کہ وہ معدول عن القیاس نہ ہو۔ یہ شرط جبھی ٹھیک ہو سکتی ہے کہ علت میں عموم پایا جاتا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ ثابت شدہ حکم سے پتہ چلتا ہو کہ یہ اس علت کا نتیجہ ہے اور جہاں علت ہوگی وہاں حکم پایا جانا ازبس ناگزیر ہے

عللِ عامہ کی تخصیص کا مسئلہ گذشتہ بیانات سے روزِ روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ استنباطِ احکام میں عمومِ علت پر عمل کرتے تھے اور استنباط کردہ عِلل کے توسط سے فروعات کو خاص قواعد میں جمع کر دیتے تھے۔ آپ کے زمانہ میں آپ کی فقہ کی یہ نمایاں خصوصیت خیال کی جاتی تھی۔ اور اس بارے میں فقہائے رائے، فقہائے حدیث سے ممتاز تصور کئے جاتے تھے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے بعد علماء میں یہ مسئلہ محلِ نزاع رہا کہ ایسی استنباط کردہ علل جن کے دراصل عام ہونے پر علماء کا اتفاق ہے سوائے استحسان کے علاوہ اجتہاد سے ان کی تخصیص کی جا سکتی ہے یا نہیں؛ بعض تخصیص کو جائز سمجھتے تھے اور بعض ناجائز۔

ابوزید دبوسی، ابوالحسن کرخی اور ابوبکر رازی کا خیال ہے کہ اجتہاد کی بنا پر تخصیص جائز ہے فخر الاسلام بزدوی عدمِ تخصیص کے قائل تھے۔

تاہم یہ دونوں گروہ متفق البیان ہیں کہ جب کوئی مانع، علت کے حکم کو متعدی ہونے سے روک دے اور اس کی تاثیر کو ختم کر دے تو وہ علت نہیں رہتی۔ اور یہ اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ وصف، علت بننے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ لہٰذا اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ جب علت متعدی ہو سکتی ہو اور عدمِ صلاحیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو کیا یہ ممکن ہے کہ بنا بر اجتہاد بعض فروعات میں اس پر حکم کا ترتب نہ ہو سکے۔ گویا علت موجود ہو اور حکم مفقود ہو یا یہ کہ حکم کا تخلف اور عدمِ ترتب یوں تو نہیں ہو سکتا البتہ اگر کوئی نص معدول عن القیاس یا استحسان موجود ہو تو ایسا ہو سکے گا!

مجوزینِ تخصیص کی ایک دلیل یہ ہے کہ علت صرف حکم کی علامت ہے اور بذاتِ خود حکم کی موجب نہیں ہے۔ شارع حکیم نے اسے حکم کی علامت ٹھہرایا اور مجتہد پر ذمہ داری ڈالی گئی کہ استنباط کرے لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مقام پر تو وہ علامتِ حکم ہو اور دوسری جگہ علامت ہونے کے باوجود حکم نہ پایا جائے نیز یہ کہ علت اس بات کی علامت ہو کہ اس کے نتیجہ میں حکم اکثر اوقات پایا جاتا ہو نہ کہ ہر جگہ۔ جیسے بادل موسم سرما میں بارش کی نشانی ہے مگر کبھی مینہ نہیں برستا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ بادل کا ظہور سرے سے بارش کی علامت ہی نہیں رہا۔

مجوزین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ جب نص معدول عن القیاس پائی جاتی ہو یا اجماع منعقد ہو یا کوئی ضرورت اور استحسان موجود ہو تو ان صورتوں میں

علت کا عمل پیچھے ہٹ جاتا ہے۔ بنا بریں اجتہاد سے اس کی تخصیص بھی جائز ہونا چاہیئے جب کہ تعمیم حکم سے ایک مانع موجود ہو۔

مانعینِ تخصیص یہ دلیل دیتے ہیں کہ علت کے ہوتے ہوئے کسی نص کے بغیر اگر حکم نہ پایا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ علت ٹوٹ گئی اور اس کی تاثیر باقی نہیں رہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ وصف علت نہیں رہا۔ لہٰذا وہ دوسروں کی طرح متعدی نہیں ہو سکتا اور اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تخصیص کا معنی یہ ہوگا کہ گویا اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ علت بعض مواضع میں حکم پر دلالت نہیں کرتی۔ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ علت بعض مواضع میں مؤثر فی الحکم نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گویا وہ علت اس میں سرے سے موجود ہی نہیں پھر تخصیص کیونکر ہوئی؟

اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ علت یوں تو موجود ہے مگر کسی مقتضی کے بغیر اپنا کام نہیں کر رہی تو اس سے علت کا بیکار ہونا لازم آئے گا اور وہ اس قابل نہ ہوگی کہ اسے اجتہاد فقہی کا مسلک قرار دیا جائے۔ اور اگر کوئی مانع حکم کے عدمِ ترتب کا تقاضا کرتا ہو تو اس صورت میں علت فرع میں موجود ہی نہیں ہوگی۔ مزید براں تخصیصِ علت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تخصیص کردہ فروعات کے اندر حکم کی علامت نہیں رہی۔ اس سے واضح ہوگا کہ وہ حکم کے موافق نہیں ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ فرع میں موجود ہی نہیں۔

یا اس کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ جس وصف کو قبل ازیں علت قرار دیا گیا تھا اس میں چند قیود کا اضافہ کر کے اس کو تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس کی مثال یوں ہوگی جیسے کوئی شخص جنگل میں سفر کرتے ہوئے نصب کردہ میلوں سے راستہ معلوم کر رہا ہو۔ پھر اس نے ایک سیاہ میل کو دیکھ کر اندازہ لگایا کہ اس میل سے راستہ معلوم نہیں ہو رہا کیونکہ یہ سیاہ ہے۔ اس کے بعد وہ میلوں سے راستہ معلوم نہیں کر سکے گا۔ البتہ وہ میل اگر سیاہ نہ ہو تو اس سے راستہ کا پتہ چلے گا۔ بلاشبہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علت کے معتبر ہونے کا سبب یہی وصف ہے بشرطیکہ یہ قید اس میں مفقود ہو۔۔۔ اور یہ باطل ہے۔ ان وجوہات مختلفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخصیص کرنے سے علت کا نقص وابطال لازم آتا ہے۔

مانعینِ تخصیص کہتے ہیں کہ مجوزینِ تخصیص نصوص معدولہ عن القیاس اور استحسان سے تخصیص کے جواز پر استدلال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ نصوص معدولہ عن القیاس میں تو قیاس کی شرط ہی موجود نہیں۔ اور جن فروعات میں استحسان پایا جاتا ہے ان میں علت موجود نہیں ہوتی کیونکہ حکم اور علت میں یگانگت نہیں۔ اور یگانگت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علت، حکم میں تاثیر نہیں کرتی۔ صرف ظاہری اعتبار سے وصف فرع میں پایا جاتا ہے۔[1]

خلاصہ مبحث تعمیم علت یہ طویل بحث ہمیں یہاں یوں لانی پڑی کہ فقہائے رائے، از ترتیب احکام میں تعمیم علل کو کام میں لائے ہیں یہاں تک کہ بعض نے اس میں مبالغہ بھی کیا ہے جنہوں نے یہ تک قرار دے لیا کہ عمومِ علت، تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتا باوجودیکہ نصوص کا عموم، قابلِ تخصیص ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب نصوص کا عموم قابلِ تخصیص ہے تو علل میں تخصیص کیونکر ناروا ہو سکتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ عمومِ علل اور اس سے شدید وابستگی ہی امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے درمیان فیصلہ کن فرق تھا۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ صحتِ قیاس کی صورت میں تعمیم علل کے بڑے حریص تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے حدیث کے بجائے قیاس و رائے میں زیادہ نام پایا۔ اور اسی وجہ سے آپ کے قیاسات کی تحریں لوگوں میں عام طور سے پھیلنے لگیں ورنہ آپ کے نزدیک حدیثِ نبوی برابر قابلِ حجت تھی، امام صاحبؒ متبعِ سنت تھے اور ہرگز دین میں کوئی نئی بات اختراع کرنے والے نہ تھے۔

---

[1] ماخوذ از اصول بزدوی باب فساد العلل مع شرح کشف الاسرار ص ۳۲ - ۴۳ ج ۴ (ع - ح)

(۴۳)

۶۔ استحسان

امام ابو حنیفہؒ اور استحسان امام ابو حنیفہؒ بکثرت استحسان فرماتے تھے اور کوئی شخص اس باب میں ان کا حریف نہ ہو سکتا تھا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں۔

"ابو حنیفہؒ کے اصحاب قیاسات میں آپ سے جھگڑتے تھے مگر جب فرماتے میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کے ذہن رسا تک نہ پہنچ سکتا تھا۔ جب تک قیاس ٹھیک بیٹھتا اور اس میں کوئی قباحت نہ ہوتی، قیاس کرتے۔ جب قیاس حالات کے مطابق نہ ہوتا تو استحسان کرتے اور لوگوں کے تعامل کو پیش نظر رکھتے۔"

کثرت استحسان کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ لوگوں کے ہدف ملامت قرار پائے۔ آپ پر طعن توڑے جانے لگے۔ علم و فضل اور ورع و تقویٰ میں آپ کے لائق شان حق نہ دیا گیا۔ قیاسات سے تو نہیں ثابت نہ کر سکے تھے کہ امام ابو حنیفہؒ من کل الوجوہ نصوص سے کنارہ کش ہیں کیونکہ قیاس آخر نصوص سے مستخرج ہوتا ہے مگر استحسان میں اعتراض کی گنجائش مل گئی کیونکہ استحسان نص پر مبنی نہیں ہوتا۔

صاحب کشف الاسرار فخر الاسلام بزدوی کے تحریر کردہ باب الاستحسان کے حواشی میں لکھتے ہیں:

"بعض معترضین امام ابو حنیفہؒ پر زبانِ طعن دراز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں ..... ادلہ شرعیہ تو صرف کتاب و سنت اور اجماع و قیاس ہیں۔ لیکن استحسان ایک نئی قسم کی دلیل ہے جس کو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے علاوہ کسی نے شرعی دلائل میں شمار نہیں کیا۔ اور وہ کسی دلیل پر بھی مبنی نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ ایک من مانی

دلیل ہے۔ اس کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دینے کا مطلب یہ ہے کہ خواہش نفسانی کے پیش نظر شرعی دلیل کو خیر باد کہہ دیا جائے۔ لہذا یہ باطل ٹھہرے گا۔ مزید براں جس قیاس کو استحسان کے مقابلہ میں ترک کیا گیا اگر وہ حجت شرعی تھا تو وہ حق تھا اور حق کے بعد ضلالت کے سوا اور کیا ہوگا۔ اور اگر وہ قیاس باطل تھا تو باطل کو ترک کرنا ہی چاہیئے اس کے ذکر کا فائدہ؟ نیز یہ کہ حنفیہ بعض مواضع میں ذکر کرتے ہیں کہ ہم قیاس پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں استحسان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بتائیے! باطل پر کیونکر عمل ہو سکتا ہے؟ غرضیکہ امام ابوحنیفہؒ پر اعتراضات کی یہ طویل فہرست غور و فکر سے خالی اور مفہوم کلام کو سمجھے بغیر اعتراض برائے اعتراض سے زیادہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام ورع و تقویٰ اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ دین میں اپنی مرضی سے کام لیتے یا بلا دلیل شرعی استحسان پر عمل پیرا ہوتے۔ شیخ نے یہ باب اس لیے باندھا ہے کہ استحسان کی حقیقت بتائی جائے اور امام ابوحنیفہؒ سے ان مطاعن کا ازالہ کیا جائے[1]۔

استحسان میں ائمہ کا اختلاف

مندرجہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان کے باعث آپ کس قدر ہدف طعن قرار پائے۔ کیونکہ معترضین کے خیال میں استحسان کسی مضبوط قاعدہ پر مبنی نہ تھا پس ہر وہ فتویٰ جو کسی نص پر محمول نہ ہو یا کسی ایسے قاعدہ سے ماخوذ نہ ہو جو نص سے مستنبط ہو اس پر عمل کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ نصوص کی حدود پھاند لی گئیں اور نفسانی خواہشات کو اپنا شارع و مقنن بنا لیا گیا ہے!

امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ اور اس کے بعد استحسان موضوع اختلاف بنا رہا۔ امام مالکؒ، جو امام ابوحنیفہؒ کے معاصر تھے کہا کرتے تھے: "استحسان نوے فی صد علم ہے۔"

لیکن امام شافعیؒ جو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے بعد آئے فرمایا کرتے تھے "جس نے استحسان سے کام لیا اس نے دین کو خود گھڑ لیا۔"

امام شافعیؒ نے کتاب الام میں ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے کتاب ابطال الاستحسان[2] اور استحسان کا بطلان ثابت کرنے کے لیے دلائل دیئے ہیں فرماتے ہیں۔

---

[1] کشف الاسرار ج ۴ ص ۲۷۶ - ۲۷۷ ج ۷ (ربع سم)

"فتویٰ یا تو براہِ راست نص سے ہونا چاہیئے یا نص پر محمول ہونا چاہیئے۔ اجتہاد و بالرائے قیاس کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ قیاس نام ہے حمل علی النص کا۔ استحسان باطل ہے کیونکہ اس میں ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ نہ یہ اخذ بالنصوص ہے اور نہ حمل علی النصوص"

استحسان کسے کہتے ہیں

اب سوال یہ ہے کہ جو استحسان اس قدر موضوع اختلاف بنا رہا وہ دراصل ہے کیا چیز؛ جس میں صرف فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کا ہی اختلاف نہ تھا بلکہ امام مالکؒ نے اسے نوّے فی صد علم بتایا اور آپ کے شاگرد امام شافعیؒ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کتاب الام کے ایک باب میں اس کا بطلان ثابت کیا۔

فقہائے حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ سے منقول استحسان کی وضاحت کی ہے اور ان فروع کے قواعد وضع کیے جن میں آپ نے استحسان کیا تھا۔ ان کی تعریفات اور ضوابط سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ جس استحسان کو لیتے ہیں وہ نص اور قیاس سے خروج نہیں، بلکہ ایک طرح سے ان کو مضبوطی سے تھامنا ہے یعنی جس "استحسان" پر امام ابوحنیفہؒ عامل تھے اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ قیاس کی علت میں اس قدر عموم نہ پیدا کیا جائے کہ وہ ان مصالح کے منافی ہو جائے جو شارع کے یہاں معتبر ہیں، یا وہ عموم، مخالفِ نصوص و اجماع ہو۔ یا یہ کہ جب شریعت میں اعتبار کردہ علل باہم متعارض ہوں تو مقام نزاع میں اس علت کو ترجیح دی جائے جو زیادہ قوی الاثر ہو۔ اگرچہ بظاہر وہ زیادہ نمایاں نہ ہو۔

استحسان کی تعریف میں حنفیہ کا اختلاف

جس استحسان پر امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب عمل فرمایا کرتے تھے اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض کی تعریف یہ ہے "استحسان کا مطلب موجبِ قیاس سے روگردانی کر کے زیادہ قوی الاثر قیاس کی طرف رجوع کرنا ہے"۔ لیکن یہ تعریف، استحسان کی تمام اقسام کو شامل نہیں ہے۔ مثلاً ایک استحسان کی قسم وہ ہے جس میں قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا بلکہ نص یا اجماع سے استدلال کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ابوالحسن کرخی کی تعریف سب سے بہتر ہے جو یہ ہے "استحسان اس چیز کا نام ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ ایک قوی تر

دلیل کی جانب رجوع کرے جو اشباہ و نظائر سے عدول کا تقاضا کرتی ہو۔"

ہمارے خیال میں یہ تعریف، استحسان کی حقیقت کو سب سے زیادہ واضح کرتی ہے کیونکہ اس کی سب انواع کو شامل ہے اور استحسان کی اساس و منتر کو واشگاف کر دیتی ہے۔ استحسان کی اساس یہ ہے کہ ایک حکم عام قاعدہ کے خلاف ہو اور وہاں ایک ایسا امر موجود ہو جو قاعدہ کی خلاف ورزی کو اس پر ڈٹے رہنے کے بجائے شریعت سے زیادہ قریب کر دے اور اس مسئلہ میں استحسان پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں استدلال کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو یعنی یوں سمجھئے کہ استحسان ہمیشہ ایک جزئی مسئلہ میں ہوا کرتا ہے۔ اس کے صور و اقسام کیسے بھی ہوں، گو کلیہ قاعدہ کے مقابلہ میں اضافی قسم کا جزئیہ ہو۔ فقیہ اس جزئی قاعدہ میں پناہ لیتا ہے۔ مبادا کلیہ قاعدہ میں مبالغہ کرنے سے وہ شریعت کے روح و مقصد سے دور نہ جا پڑے [1]۔

[1] یہ حنفیہ کا استحسان ہے۔ فقہائے مالکیہ کا استحسان کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے۔ ابن العربی اس کی تعریف کرتے ہیں "بعض مقتضیات میں معارضہ کی بنا پر تخصیص اور استثناء کے طریقہ کو چھوڑ کر ترک دلیل کے طریقہ کو ترجیح دینے کا نام استحسان ہے" وہ استحسان کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں (۱) دلیل کو بنا بر عرف چھوڑ دینا (۲) دلیل کو اجماع کی بنا پر ترک کرنا (۳) مصلحت کے لیے دلیل کو ترک کرنا (۴) سہولت اور رفع حرج کے لیے دلیل پر عمل نہ کرنا۔

ابن انباری اس تعریف کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام مالکؒ کے نزدیک استحسان کا وہ معنی نہیں۔ جو ابن العربی نے ذکر کیا ہے۔ بلکہ" مصلحت جزئی کو قیاس کلی کے مقابلہ میں استعمال کرنے کا نام استحسان ہے" امام مالکؒ استدلال مرسل کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کچھ سامان اختیار کی شرط کے ساتھ خریدے پھر فوت ہو جائے۔ اب اس کے وارثوں میں نزاع رونما ہو کہ آیا اس خریداری کو باقی رکھا جائے یا واپس کر دیا جائے۔ اس ضمن میں اشہب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے۔ مگر بنا بر استحسان دو صورتوں میں ہم بیع کو باقی رکھیں گے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جب بیع کو باقی رکھنے والا وارث بیع کو رد کرنے والے وارث کا حصہ دینا قبول کرے۔ دوسری یہ کہ بائع فروخت کردہ چیز کو واپس لینے سے انکار کر دے۔

استحسان میں ابن رشد کا قول بھی اس کے قریب ہے وہ کہتے ہیں "جو استحسان بہت کثیر الاستعمال ہے اور اس میں قیاس سے بھی زیادہ عموم پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جس قیاس پر عمل کرنے سے حکم میں اغراق و مبالغہ پایا جاتا ہو۔ بعض مواضع میں اسے ایک ایسے امر کی بنا پر چھوڑ دیا (باقی بر صفحہ ۵۸۱)

استحسان کے اقسام حنفیہ کے ہاں استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم "استحسان القیاس" کہلاتی ہے جس کا یہ معنے ہے کہ مسئلہ میں دو اوصاف پائے جاتے ہوں جو دو متباین قیاسات کے متقضی ہوں۔ ایک ظاہر اور متبادر یعنی وہی اصطلاحی قیاس۔ دوسرا خفی، جو کسی دوسرے قاعدہ سے الحاق کا متقاضی ہو۔ اس کا نام استحسان ہے۔ مطلب یہ کہ فقیہ کے خیال میں دونوں قیاسات مسئلہ پیش آمدہ پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ لیکن ایک قیاس ظاہر ہے جو مسئلہ کے نظائر میں عمل کرتا ہے۔ اور دوسرا قیاس اس مسئلہ میں خفی ہے کیونکہ وہ اس کے اشباہ امثال میں عمل نہیں کرتا لیکن پیش نظر مسئلہ میں ایک ایسا امر موجود ہوتا ہے جس کی بنا پر اسی خفی قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے جو اس کے نظائر میں عامل نہیں ہے۔ اسی لیے شمس الائمۂ ایسے استحسان کے بارے میں لکھتے ہیں "استحسان دراصل

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۸۰) جائے جو حکم میں تاثیر پیدا کر رہا ہو اور صرف اسی مقام سے مختص ہو"

ان ہر دو تعریفات کا مرجع و مآل واحد ہے اور وہ یہ کہ مجتہد اور فقیہ قیاس کے نتیجہ میں پیدا شدہ جزئیات کا پابند نہ رہے بلکہ ایک مخصوص مسئلہ میں بنا بر مصلحت اپنے قیاس فقہی کو چھوڑ دے۔ بشرطیکہ اس سے کتاب و سنت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ اندریں صورت یہ دونوں تعریفات بعض مالکیہ کی تعریف کے مطابق ہوں گی۔

وہ تعریف یہ ہے "استحسان ایک ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو مجتہد کے ذہن میں ہوتی ہے مگر عبارت اس کا ساتھ نہیں دے سکتی اور وہ اسے ظاہر نہیں کر پاتا" یعنی استحسان وہی چیز ہے جس کو موجودہ عرف میں "روحِ قانون کی جانب میلان و رجحان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ استحسان کا اعتماد زیادہ تر مجتہد کے کمال فقاہت اور اس کے ماہر علوم شرعیہ ہونے پر ہے عبارت کے ساتھ نہ دینے کا یہ معنے نہیں کہ وہ اس کی وجہ مصلحت پر دلیل قائم نہیں کر سکتا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فقہی قاعدہ کو واضح نہیں کر پاتا جس پر اس کا اعتماد ہوتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مالکیہ کی رائے میں استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی پر عمل کرنے کو کہتے ہیں۔

استحسان اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ مصلحت کے اخذ کرنے کو کہتے ہیں جس کے نفی و اثبات پر کوئی خاص دلیل قائم نہ ہو۔ اور اس کا مصلحت ہونا ہی دلیل ہو۔ اس کے مقابلہ میں استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جزئی مسئلہ میں جس پر ایک ایسی دلیل کلی منطبق ہوتی ہو جو کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو۔ تو مصلحت کے لیے اس دلیل کلی کو ترک کر دیا جائے (مصنف)

دو قیاس جمع ہوتے ہیں۔ ایک جلی اور واضح مگر ضعیف الاثر، اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوم خفی مگر قوی الاثر، یہ استحسان یعنی قیاس مستحسن کہلاتا ہے پس وجہ ترجیح تاثیر کی بنا پر ہے وضوح اور خفاء پر نہیں ہے[1]

مندرجہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ یہ استحسان، فقہاء الرائے کی روش اور ان کے مسلک اجتہاد کے بالکل موافق ہے۔ کیونکہ وہ نصوص سے علل الاحکام کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر ان کے احکام میں عموم پیدا کرتے ہیں جیسا کہ قیاس کے عنوان میں گزرا۔ لہذا یہ بات قرینِ عقل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو علتیں متعارض ہوں اور دونوں اوصاف میں سے ایک وصف کی تطبیق اس پر ممکن ہو۔ مگر وہ ظاہر ہونے کے باوجود ضعیف الاثر ہو۔ ظاہر ہونے کی وجہ یہ کہ اس مسئلہ کے تمام نظائر پر منطبق ہوتا ہے۔ دوسرا وصف اس کے مقابلے میں گو قوی ہے مگر ظاہر نہیں۔ کیونکہ وہ اس مسئلہ کے تمام نظائر و امثال پر منطبق نہیں ہوتا۔ اب فقیہ ان دونوں اوصاف میں سے قوی الاثر کو پسند کر لیتا ہے کیونکہ وہ نتیجہ پیدا کرنے کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ اسی کا نام استحسان ہے۔ اگرچہ اپنی کنہ اور حقیقت

---

[1] دیکھئے المبسوط ص ۱۴۵ ج ۱۰ استحسان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں "استحسان کا معنے قیاس کو ترک کر کے ایسی چیز پر عمل کرنا ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ ایسے احکام میں سہولت طلب کرنا جس کی خاص و عام کو ضرورت پڑتی ہو استحسان کہلاتا ہے۔ بعض کی رائے میں استحسان کا معنے گنجائش سے فائدہ اٹھانا اور حصولِ راحت کی طلب ہے۔ بعض کے نزدیک سماحت کا اخذ اور راحت کی تلاش کرنا استحسان ہے۔ ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کا مطلب عسر کو چھوڑ کر یسر کو اختیار کرتا ہے اور یہ دین کا ایک بڑا اصول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خیر دینکم الیسر۔

اس قاعدہ کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سر کی چوٹی سے لے کر قدم تک جسم ستر ہے ظاہر قیاس بھی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا المرءۃ عورۃ مستورۃ (عورت پیکر ستر ہے) مگر ضرورت کے تحت اس کے بعض اعضاء کو دیکھنے کی اجازت دی گئی اور لوگوں کے حالات کے زیادہ مفید یہی ہے۔

فقہ حنفی کے شارح سرخسی فرماتے ہیں کہ استحسان کو صرف سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں غلو کو روکنے کے لیے مشروع کیا گیا ہے (مصنف) دوسری روایت لفظ مستورۃ کے سوا جامع ترمذی میں وارد ہے اور پہلی کے لفظ جامع بیان العلم میں یہ ہیں خیر دینکم الیسرۃ (ص ۱۲ ج ۱) اس کی سند ضعیف ہے (شرح جامع صغیر ص ۸۶ ج ۳ (ع، ح)

کے اعتبار سے یہ قیاس ہی ہوتا ہے کچھ اور نہیں۔

اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری مقدارِ ثمن میں مختلف البیان ہوں۔ نہ خریدار ابھی خرید کردہ چیز پر قابض ہوا ہو اور نہ فروخت کرنے والے نے قیمت وصول کی ہو۔ اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کو قسم دی جاتی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو صرف اسی زیادتی کے متعلق حلف دیا جائے جس کا بائع کو دعویٰ ہے۔ کیونکہ ایک خاص مقدار کی حد تک دونوں متفق ہیں۔ یعنی وہ مقدار جس کا اعتراف مشتری کو بھی ہے البتہ زیادت میں اختلاف ہے۔ بائع اس کا دعویدار ہے اور مشتری انکار کرتا ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ یہ گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور انکار کرنے والے پر قسم آتی ہے لہٰذا قیاس کے مطابق بائع پر حلف نہیں کیونکہ وہ مدعی ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ مشتری کی طرح بائع کو بھی حلف دیا جائے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر شخص مدعی ہے اور منکر بھی۔ بائع زیادتی کا دعویدار ہے جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے اور مشتری اقرار کردہ قیمت ادا کرنے کے بعد استحقاقِ قبض کا دعویٰ کرتا ہے۔ بائع مشتری کے مستحق قبضہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتا۔ لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہے اور مدعیٰ علیہ بھی۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی بھی جب اپنے دعوے کو ثابت نہ کر سکے تو ان دونوں کو قسم دینا چاہیئے ۔۔۔ ہاں اگر اختلاف مشتری کے قابض ہونے کے بعد رونما ہو تو بھی دونوں کو استحساناً حلف دیا جائے گا۔ استحسانِ قیاس کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حدیث کے پیش نظر کہ آپ نے ارشاد فرمایا اذا اختلف المتبایعان و السلعۃ قائمۃ تحالف وترادّا[1] (جب بائع اور مشتری میں اختلاف رونما ہو اور مبیع موجود ہو تو دونوں کو حلف دیا جائے اور مبیع واپس کر دیا جائے)

اس سے معلوم ہوا کہ مبیع پر قابض ہونے سے پیشتر استحسان کی وجہ علت خفیہ تھی اسی لیے

---

[1] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں۔ فقہ کی کتابوں میں ہی ہے دالتلخیص الحبیر ص ۲۴۴) ہدایہ میں مذکور ہے لیکن علامہ زیلعیؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی ۔۔۔ جو الفاظ حدیث کے آئے ہیں وہ یہ ہیں اذا اختلف البیعان ولیس بینھما بینۃ فالقول صاحب السلعۃ او یترادان (منتقی) یعنی "اختلاف کی صورت میں بائع کے قول کے مطابق فیصلہ ہو گا" مسئلہ کی تحقیق نیل الاوطار میں دیکھئے۔ (ع۔ح)

یہ حکم تمام معاملات کی طرف متعدی ہوتا ہے بشرطیکہ اختلاف قبضہ سے پیشتر رونما ہو، اگر اختلاف ایک فریق خود اور دوسرے کے وارثوں میں ظہور پذیر ہو تو بھی یہی صورت ہوگی۔ اس لیے کہ جس استحسان کا سبب علتِ خفیہ ہو، بعمومِ علت کی بنا پر وہ متعدی ہوتا ہے ـــــ چنانچہ قیاس کی بحث میں گزرا۔
قبضہ کرنے کے بعد جو استحسان ہوتا ہے وہ حدیث کی بنا پر ہے لہذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور دوسرے معاملات کی جانب متعدی نہ ہوگا اور اس حال میں ہوگا جب اختلاف بذاتِ خود بائع اور مشتری میں ہو نہ کہ ان کے وارثوں وغیرہ میں۔

اس قسم کے استحسان کی مثال درندہ پرندوں کا پس خوردہ ہے۔ درندہ پرندے غیر ماکول اللحم ہونے کے اعتبار سے چارپایہ درندوں کی طرح ہیں اور ان کا گوشت بھی اسی طرح نجس ہے چونکہ چارپایہ درندوں کا جوٹھا نجس ہوتا ہے لہذا درندہ پرندوں کے بچے ہوئے پانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے جیسے چیل اور گدھ وغیرہ اور یہی قیاس کا مقتضیٰ ہے مگر استحسان ایک دوسرے مخفی قیاس کی جانب ہے، جو یہ ہے کہ چارپایہ درندوں کے پس خوردہ پانی کی نجس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کا لعاب شامل ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ لعاب گوشت سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ پس جب گوشت نجس ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا۔ بخلاف ازیں گوشت خور پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور لعاب پانی میں نہیں ڈالتے۔ لہذا نجس ہونے کی کوئی وجہ نہیں تاہم احتیاطاً فقہاء اسے مکروہ الاستعمال سمجھتے ہیں[1]

بلاشبہ اس میں خفیہ علت پر عمل کیا گیا ہے کیونکہ متنازع مسئلہ میں یہ قوی التاثیر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کی ذیلی قسمیں

استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا سبب ایسی علتِ خفیہ نہ ہو جو علتِ ظاہرہ سے قوی الاثر ہو۔ اس کا باعث کوئی دوسرا امر ہو یعنی اس کا معارض قیاس خفی نہ ہو بلکہ دوسرے مصادر شرعیہ ہوں یا ایسے امور جن کی مراعات اسلامی زاویۂ نگاہ سے ضروری ہے۔ اندریں صورت قیاس کی معارض حدیث ہوگی یا اجماع یا وہ شدید ضرورت کہ اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں۔ اس صورت میں استحسان کو چند اقسام میں منقسم کرنا ہوگا۔ مثلاً استحسانِ سنت، استحسان

[1] الاعتصام (شاطبی) ص ۱۴۰ ج ۲۔ صحیح یہ ہے کہ یہ جھوٹے پاک ہیں۔ (المغنی ص ۴۴ ج ۱) (ع۔ ح)

اجماع ۔ استحسانِ ضرورت ۔

استحسانِ سنت :- یہ ہے کہ سنت سے قیاس کو رد کر دیا جائے جیسے حدیث[1] میں مذکور ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس کے مطابق ٹوٹ جانا چاہیئے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ٹھکرا دیا جیسا کہ آپ سے منقول ہے ۔

استحسانِ اجماع :- یعنی جب قیاسی مسئلہ کے خلاف اجماع ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے مثلاً اس پر مسلمانوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ صنعت و حرفت والے لوگوں سے معاملہ کرنا روا ہے مگر قیاس اس کو باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت محلِ عقد موجود نہیں ہوتا ۔ مگر ہر زمانہ میں علماء اسے درست سمجھتے آئے ہیں لہذا یہ اجماع ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع کر لیا گیا ۔

استحسانِ ضرورت :- یعنی ایسی ضرورت جو مجتہد کو قیاس کے ترک کرنے اور ضرورت کے تقاضوں پر عمل کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہو جیسے حوض اور کنوؤں کا پاک کرنا ۔ اگر قیاس پر عمل کیا جائے تو ان کی تطہیر کسی طرح ممکن ہی نہیں کیونکہ بقول صاحبِ کشف الاسرار :

> "حوض یا کنوئیں پر پانی ڈال کر اسے پاک نہیں کیا جا سکتا ۔ اسی طرح جو پانی حوض میں موجود ہے یا کنوئیں سے پھوٹ رہا ہے وہ نجس پانی سے ملتے ہی پلید ہو جاتا ہے اسی طرح ڈول پانی میں ڈالتے ہی نجس ہو جاتا ہے اور حالتِ نجاست ہی میں اسے بار بار کنوئیں میں ڈالا جاتا ہے ۔ لہذا شدید ضرورت کی بنا پر ترکِ قیاس کو مستحسن خیال کیا گیا ہے کیونکہ ضرورت بھی احکام کے ساقط کرنے میں عظیم تاثیر رکھتی ہے ۔"

اسی لیے حصولِ طہارت کے لیے ڈولوں کی تعداد میں فقہاء کے یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ فقہ حنفی کی کتب میں مذکور ہے[2]

استحسان کی اس قسم میں دراصل قیاس کو ایک ثابت شدہ شرعی دلیل یا ایک ضابطہ کلیہ کی بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ بنا بر ضرورت بعض ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں اور اس کی غرض صرف لوگوں کو سہولت پہنچانا ہے ۔

---

[1] تخریج اوپر گزری (ع ۔ ح) [2] اور مزید تحقیق کے لیے دیکھئے سعایہ ص ۴۲۱ ۔ ۴۲۸ ج ۱ (ع ۔ ح)

استحسان کی حیثیت فقہ حنفی میں

یہ ہے استحسان حسب تصریحات علماء اصول حنفیہ، جسے انھوں نے مستنبط کیا اور اسے تطبیق دی۔ استنباط کا ماخذ امام ابوحنیفہؒ سے منقول فروعات تھیں، مقام تطبیق بھی فروعات ہی ہیں۔ لہٰذا ہمیں وثوق سے کہنا پڑتا ہے کہ استحسان کے قواعد بڑے پختہ اور درست تھے۔

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جن دلائل کے تعارض کا ذکر حنفیہ کرتے ہیں امام ابوحنیفہؒ ان سے بے خبر نہ تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب قیاس میں آپ قباحت محسوس کرتے یا سمجھتے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے سازگار نہیں یا حدیث کے مخالف ہے تو اس کو ترک کر دیتے نیز اپنے شہر کے فقہاء کے مسلک کی پابندی فرماتے۔ پس ان جملہ اسباب کے پیش نظر اپنے قیاسات کو ترک کر دیتے تھے۔ انہی اشی علل مطردہ کو بعض مسائل پر تطبیق دینے میں جب آپ کوئی قباحت دیکھتے اور قیاس کو چھوڑ دیتے تو یہ ترک قیاس، علماء کے یہاں " استحسان" کہلاتا تھا۔ لہٰذا استحسان امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں استنباط مسائل کا ایک مصدر اور اصول ہے۔ اگرچہ یہ منقول نہیں کہ آپ نے استحسان کے قواعد اور اس کے اقسام وضع کئے ہوں۔ اس کی تعریف بیان کی ہو یا موازین مقرر کئے ہوں۔

قیاس اور استحسان میں تعارض

استحسان کا بیان ختم کرنے سے پیشتر ہم ایک مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو مذہب حنفی کے علماء تخریج کے یہاں بڑا معرکۃ الآراء رہا۔ وہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس و استحسان دونوں کے موجبات پائے جاتے ہیں کیا وہ ایسے مسائل شمار ہوں گے جن میں دو قول قرار دیئے جائیں ایک قیاسی، دوسرا استحسانی پھر استحسانی کو قیاسی کے مقابلہ میں لائق ترجیح سمجھا جائے اور قیاسی مسئلہ کو مرجوح تصور کیا جائے۔ یا یہ کہ ان مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کا صرف ایک ہی قول ہے اور وہی جو استحسانی ہوگا؟

میں اس سوال کے جواب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جانب قیاس کو امام صاحبؒ کا مذہب نہیں مانا جا سکتا اس لیے کہ یہ قول ہونا آپ سے منقول نہیں۔ پھر جو بات آپ نے فرمائی نہیں اس کو آپ کا مذہب کیسے قرار دیا جا سکتا ہے خصوصاً جب یہ بھی مروی ہے کہ قیاس میں کوئی قباحت ہوتی تو اس کو چھوڑ کر آپ استحسان کو اختیار کرتے۔ بنابریں یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ جس قول کو آپ نے ترک کر دیا ہو اور جس پر انطباق حکم کو آپ قبیح خیال فرماتے ہوں، اس کو آپ کی طرف

منسوب کیا جائے (یعنی جس چیز پر آپ قبیح ہونے کا حکم لگا رہے ہیں وہ کیسے آپ کی رائے ہوسکتی ہے۔ علاوہ ازیں استحسان کی اس قسم میں جہاں حدیث پر عمل کیا جاتا ہے کوئی شخص یہ کیونکر کہہ سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی فلاں مسئلہ میں رائے قیاسی ہے۔ حالانکہ آپ نے اسے اتباعِ حدیث کے پیشِ نظر ترک کردیا تھا اور اس کی وضاحت کردی تھی کہ موجبِ قیاس کو چھوڑنے کی وجہ حدیث کا پایا جانا ہے۔ اجماع اور ضرورت میں بھی معاملہ یونہی ہے مطلب یہ کہ امام ابوحنیفہؒ بیان کردہ امور کے پیشِ نظر ان مسائل میں موجباتِ قیاس پر عمل نہیں کرتے پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ قیاس کے طریقہ پر عمل کرنا بھی آپ کا قول ہے؟

سرخسی ان قائلین کی غلطی واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ہمارے بعض متاخرین کا خیال ہے کہ مقامِ استحسان میں گو استحسان پر عمل کرنا افضل ہے مگر قیاس پر بھی عمل کرنا جائز ہے، مگر میرے نزدیک یہ وہم سے زیادہ نہیں، کیونکہ حنفی فقہ کی عام کتب میں یہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں " مگر ہم نے یہ قیاس ترک کردیا ہے" بھلا متروک پر عمل کیونکر جائز ہوسکتا ہے؟ بعض اوقات امام ابوحنیفہؒ فرماتے "میں قیاس پر عمل کرنے میں قباحت محسوس کرتا ہوں" اور یہ ایک بدیہی امر ہے کہ شریعت میں جس بات پر عمل کرنا درست ہو اسے قبیح خیال کرنا کفر ہے ـــــــ حاصل یہ کہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس بالکل متروک ہے۔ اس لیے جو ناتواں ہو وہ طاقت ور کے مقابلہ میں گر ہی جاتا ہے[1]

ان واضح اقوال سے اس شخص کی غلطی ظاہر ہوتی ہے جو اس جگہ طریقِ قیاس کو بھی استحسان کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک رائے قرار دیتا ہے۔

---

[1] کشف الاسرار ص ۱۱۲۴ ج ۴ [2] بحث کے آخر میں ایک گزارش ملاحظہ فرمایئے۔

موجودہ دور میں "استحسان" اور "مصالح مرسلہ" کو مصری اہلِ قلم اور ان کے مقلد عام طور سے مخصوص مصالح (جن میں بعض نیک نیتی پر مبنی ہیں اور اکثر جگہ فاسد اغراض بھی ہیں) کی بنا پر جس طرح پیش کررہے ہیں۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ ان میں پوری بصیرت حاصل کرنے کے لیے کم از کم مندرجہ ذیل کتابوں کے متعلقہ مباحث پر ایک تحقیقی نظر ضرور ڈال لی جائے۔ (الرسالہ، رباب الاستحسان (کتاب ابطال الاستحسان، الاحکام (ابن حزمؒ)، احکام (آمدی)، المستصفی (غزالی)، ارشاد الفحول (شوکانی))

واقعہ یہ ہے کہ "استحسان" کی بحث میں ہمارے فقہا کی "پریشان تعبیری" (باقی بر صفحہ ۵۸۸)

(۴۴)

عرف وعادت

عرف کا درجہ [1] ہم یہاں اپنے وہ کلمات دہرانا چاہتے ہیں جو قبل ازیں ہم نے امام ابوحنیفہؒ کے اصول بیان کرتے ہوئے تحریر کئے تھے کہ وہ آپ کے استنباط کی اساس تھے۔

سہیل بن مزاحم کہتے ہیں ــــــ "ابوحنیفہؒ کا کلام عبارت ہے قابلِ اعتماد چیز کو اخذ کرنے، قبیح

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۸۷) ع شد پریشاں خوابِ من از کثرتِ تعبیر ہا۔ کا مصداق ہو کر رہ گئی ہے۔ ہمارا تجدد زدہ طبقہ اس قسم کی بحثوں کو جس طرح اچھال رہا ہے اس سے حضرت امام شافعیؒ کی مومنانہ فراست کا وہ خدشہ سامنے آرہا ہے جس کی انہوں نے الرسالہ (ص ۵۰۵) اور اپنی بے نظیر کتاب ابطال الاستحسان (ص ۲۷۳، مندرجہ کتاب الام ج ۷) میں نشان دہی فرمائی ہے یعنی اگر "استحسان" (یا مصلحت) کے عنوان سے "اجتہاد" کی غیر ضروری راہ کھول دی جائے تو ہر بوالہوس کھل کھیلنے کا موقع نکال لے گا اور قرآن و حدیث کی نصوص کا کوئی احترام باقی نہ رہے گا بلکہ ان کو معاذ اللہ کھلونا بنانے کی کوشش کی جائے گی ــــــ اور غور سے دیکھا جائے تو حاکموں کی سیاسیات میں، صوفیوں کی عبادات میں اور عوام کے معاملات میں جتنی بدعات داخل ہوئی یا ہو رہی ہیں وہ بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲-۲۳ ج ۵) مالکیہ کی "مصلحت"، حنفیہ کے "استحسان" اور صوفیوں کے "ذوق" کے راستہ سے آئی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نیت درست، قرآن وحدیث دونوں پر ایمان صحیح اور ان میں بطریق صحابہؓ گہری بصیرت حاصل ہو تو ہر دور کے ہر قسم کے مسائل اسی سرچشمہ سے حل کئے جا سکتے ہیں اور ان مشتبہات قسم کے "اصولوں" کی کوئی ضرورت نہیں رہتی و اللہ یقول الحق و ھو یھدی السبیل (ع ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] المستصفی میں ہے "جو بات عقلی اعتبار سے ذہن میں راسخ ہو اور طبائع سلیمہ کے یہاں قابلِ قبول ہو اسے عرف اور عادت کہتے ہیں۔"

(باقی بر صفحہ ۵۸۹)

سے دور رہنے اور لوگوں کے معاملات میں غور کرنے سے۔ جب تک لوگوں کے معاملات، قیاس سے کام لینے میں درست رہتے آپ سب امور کے مطابق جاری رکھتے تھے۔ جب قیاس میں کوئی قباحت دیکھتے تو معاملات کو استحسان کے مطابق حل کرتے جب تک کہ استحسان کام دیتا رہتا جب اس کا امکان بھی نہ ہوتا تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے"۔ اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے پہلی یہ کہ جب نص نہ ہوتی تو آپ لوگوں کے امور کو قیاس اور استحسان کی روشنی میں حل کرتے۔ نیز یہ کہ ان ہر دو میں سے جو زیادہ امن و سلامتی پر مبنی حالات کے زیادہ موافق اور شرعی مقاصد سے زیادہ قریب ہوتا اسے اخذ کرتے۔

دوسری یہ کہ جب کسی مسئلہ میں قیاس و استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل کو دیکھتے تعامل سے مراد وہ عرف ہے جو لوگوں میں عام طور سے جاری ہو۔ آپ عرف پر اس وقت عمل کرتے جب کتاب و سنت اور اجماع امت میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔ نہ قیاس و استحسان پر محمول کرنے کا کوئی امکان ہوتا خواہ وہ استحسانِ قیاس ہو استحسان حدیث، استحسانِ اجماع یا استحسانِ ضرورت۔ ان صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکتی تو عرف پر عمل کرتے تھے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ آپ عرف کو شریعت کے مصدر و ماخذ یا ایک دینی قاعدہ کی حیثیت دیتے تھے۔ اور جب دوسری کوئی دلیل نہ ہوتی اس وقت اسی کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

فقہائے حنفیہ کا نظریہ

جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عرف استنباطِ مسائل کے لیے ایک فقہی اصول ہے۔ اسی طرح آپ کے مجتہدینِ مذہب اور مخرّجین سے بھی ایسی روایات منقول ہیں۔ علامہ البیری کی شرح الاشباہ والنظائر میں ہے۔ "عرف

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۸۸) شرح التحریر میں لکھا ہے: "عادت نام ہے کسی کام کے عقلی رابطہ کے بغیر بار بار کیے جانے کا"۔ ابن عابدین کے رسالۃ العرف میں ہے۔ "عادت کا لفظ معاودت سے ماخوذ ہے: تکرار و اعادہ کی وجہ سے ایک بات نفوس و عقول میں راسخ ہو جاتی ہے اور کسی تعلق اور قرینہ کے بغیر عام طور سے قبول کی جاتی ہے اور اس طرح وہ "حقیقتِ عرفیہ" بن جاتی ہے مصداق کے اعتبار سے عادۃ اور عرف ایک ہی چیز ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی قوم کا عرف اور عادت فقہائے شریعت کی نظر میں ایک ہی معنے رکھتے ہیں۔ یا کم از کم ان دونوں کا نتیجہ ایک ہے اگرچہ مفہوم لفظ کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ (مصنف)

سے جو بات ثابت ہو وہ شرعی دلیل سے ثابت متصور ہوگی"
ایسے ہی مبسوط سرخسی میں جو یہ لکھا ہے کہ "جو مسئلہ عرف سے ثابت ہو وہ گویا نص سے ثابت ہے" تو اس کا بھی غالباً مطلب یہ ہے کہ جو بات عرف سے ثابت شدہ ہو وہ دلیل سے ثابت ہے کیونکہ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں عرف بھی نص کی طرح قابلِ اعتماد ہے۔

دلائل عرف کے شرعی دلیل ہونے کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ملتا ہے۔ فرماتے ہیں:

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن[1] "جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے"

اس قول کی عبارت اور مفہوم سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے عرفِ عام میں جس چیز کو امورِ حسنہ میں سے خیال کیا جاتا ہو وہ بلاشبہ حسن ہے اور عرفِ عام کی مخالفت کرنے میں حرج اور دشواری پائی جاتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج)
علماء جب یہ کہتے ہیں کہ عرف اصولِ استنباط میں سے ایک اصول ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جہاں کتاب و سنت کی کوئی دلیل نہ ہو وہاں عرف پر عمل کیا جاتا ہے۔ جب عرف عام کتاب و سنت کے خلاف ہو جیسے بعض اوقات لوگوں میں شراب نوشی اور سود خواری کا چرچا ہو جاتا ہے اور اسی طرح دیگر محرمات عام طور سے رائج ہو جاتے ہیں تو ایسا عرف مردود ہے کیونکہ اسے معتبر سمجھنے سے ترکِ نص لازم آتا ہے۔ اس کا اتباع جو نفسانی خواہش کی پیروی ہوگی۔ اور اس سے شریعت کا ابطال لازم آئے گا۔ شریعت اس لیے نہیں آئی کہ محرمات کو رواج دیا جائے۔ اگر منہیاتِ شرعیہ کا عام چرچا بھی ہو تو ان کا انسداد کرنا چاہیئے نہ کہ انہیں رائج کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

---

[1] یہ قول مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ مگر بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ قول کسی حدیث کی کتاب میں مرفوع حدیث کی حیثیت سے مذکور نہیں ہے بلکہ یہ صرف عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔
امام احمدؒ نے مسند میں اسے موقوف روایت کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (مصنف) ملاحظہ ہو مسند امام احمد ص ۲۱۱ ج ۵ طبع المعارف نیز المقاصد الحسنہ ص ۳۶۷ و نصب الرایہ ص ۱۳۳ ج ۴ (ع۔ ح)

عرفِ عام آثار کے مقابلہ میں بھی نہیں ٹھہر سکتا۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ آیا عرف عام قیاس کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ ابن عابدین لکھتے ہیں: "اگر دلیل (یعنی نص کا حکم) عام ہو اور اس کے بعض افراد میں عرف اس کے خلاف ہو یا دلیل قیاس ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ وہ عرف عام ہو، کیونکہ عرفِ عام مخصص ہو سکتا ہے اور اس سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مسئلہ استصناع (آرڈر دے کر چیز تیار کرانا) یا حمام میں داخل ہونے کے مسئلہ یا مشک سے پانی پینے کے مسئلہ میں فقہاء نے تصریح کی ہے۔"

اس سے ظاہر ہے کہ عرف اگر عام ہو اور من کل الوجوہ نص کے خلاف نہ ہو تو وہ معتبر ہوگا (یعنی نص اس سے مخصوص ہو سکے گا) پھر قیاس تو بدرجہ اولیٰ اس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا کیونکہ قیاس اس صورت میں مذموم ہوگا۔ بلکہ فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل اگر عمومی حیثیت رکھتا ہو تو اس سے نص عام کی تخصیص کی جا سکتی ہے۔ مثلاً حدیث میں نہی وارد ہوئی ہے کہ جو چیز اپنے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا منع ہے۔ مگر قدیم زمانہ سے لوگ صناعت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرتے چلے آئے ہیں۔ پس یہ تعامل نص کا مخصص ہوگا اور نہی دوسرے مقامات پر محمول کی جائے گی۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ مشروط بیع کو حدیث نبوی میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔[1] امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے صاحبین فرماتے ہیں کہ جس شرط میں بائع یا مشتری میں سے ایک کو فائدہ پہنچتا ہو اور اسے عقدِ بیع میں ضروری قرار دیا جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ مگر جب بیع کا معاملہ شرط کا تقاضا کرتا ہو تو تب درست ہے۔ جیسے بیع سے قبل قیمت ادا کر دینا۔ یا جب بیع کا مقصد پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہو جیسے رہن یا کسی کو ضامن بنانے کی شرط۔ یا اس شرط کے بارے میں کوئی نص وارد ہوئی ہو جیسے کہ قیمت کو مؤجل کرنے کی شرط۔

یا وہ شرط عرفِ عام میں رائج ہو۔ ان تمام صورتوں میں وہ شرط درست تصور کی جائے گی اور اس سے بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین نے عرفِ عام کو نہی کا مخصص قرار دیا ہے۔ جیسے آثار سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں اور عرفِ عام میں پائی جانے والی شرط کو بیع کی مجوز نہیں تسلیم کرتے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام زفرؒ

[1] یعنی بیع مع الشرط۔ کتب حدیث متداولہ میں یہ حدیث موجود ہے (ع۔ح)

اپنے ائمہ ثلاثہ کی طرح عرف کو عمومِ نص کا مخصص نہیں مانتے۔

عرفِ عام سے مراد کیا ہے؟ وہ عرف جو امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے یہاں حجت ہے اور جس کے متعلق آپ کے بعد مخرجین فی المذہب کہا کرتے تھے کہ لوگوں کا عرف و تعامل حجت ہے جس سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے اور اس سے آثار کی تخصیص کی جا سکتی ہے۔ اس سے مراد عرفِ عام ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کے عموم کا کیا مفہوم ہے؟

ہمیں معلوم ہے کہ فقہاء صنعت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرنے کو قیاس کی رُو سے ناجائز تصور کرتے ہیں اگر لوگوں کے تعامل کی بنا پر انھوں نے قیاس کو ترک کر دیا اور یہ ایسی بات ہے جس پر صحابہ و تابعین اور مختلف زمانوں کے علماء میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا اور یہی تسلیم کرتے چلے آئے کہ عرفِ عام حجت ہے اور اس سے قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے گا لیکن کیا جو عرف مخصص آثار اور ناسخ قیاس ہو سکتا ہے۔ اس سے مراد صحابہ کے زمانہ سے لے کر عام لوگوں کا عرف ہے جس پر نہ صحابہؓ نے اعتراض کیا نہ تابعین نے اور نہ کسی عالم دین نے؟ ـــ ظاہر ہے کہ یہ عرف نہیں۔ بلکہ یہ اجماع ہے یا اس سے بھی بڑھ کر یوں کہیے کہ اجماع کی مکمل ترین شکل ہے۔ عرفِ عام میں اس سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔

عرفِ عام و عرفِ خاص اس لیے کہ عرفِ عام وہ عرف ہے جو جملہ بلاد و امصار میں رائج ہو اس کے مقابل عرفِ خاص ہے۔ یعنی ایک شہر کا عرف۔ ایک قوم کا عرف مثلاً تجار کا عرف، کسانوں کا عرف وعلیٰ ھذا القیاس۔ عرفِ خاص مطلقاً نص کا مقابلہ نہیں کر سکتا خواہ نص خاص ہو یا عام۔ البتہ عرفِ خاص اس قیاس کے راستہ میں ضرور حائل ہو جاتا ہے جس کی علت قطعی نہ ہو یا جو قیاس وضاحت کے اعتبار سے نص کا مشابہ ہو۔ عرف خاص صرف اسی شہر پر چسپاں ہو گا جن کا وہ عرف ہو اور دوسرے شہروں پر لاگو نہیں ہوتا۔

عرفِ عام اور دیگر ادلہ شرعیہ اس کلام سے معلوم ہوا کہ مذہبِ حنفی کے اہل تخریج کی رائے میں عرفِ عام سے نص کی تخصیص جائز ہے۔ اگر نص عام ہو اور اس سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ اگر عرفِ عام ہر لحاظ سے مخالفِ نص ہو تو اسے ناقابل

التفات سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔ ایسے ہی عرفِ خاص کے مقابلہ میں قیاس ظنی العلت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قیاس کی تطبیق فروعات پر انہیں اہل شہر یا اسی قوم کے اعتبار سے ترک کر دی جاتی ہے جن کا وہ عرف ہوتا ہے وہ قیاس دوسرے لوگوں کے یہاں قابلِ عمل ہوگا اور متروک قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرفِ عام سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور نص مخصوص ہو جایا کرتی ہے۔ یہ بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے اس قول خلاف ہے کہ آپ اسی صورت میں عرفِ عام پر عمل کرتے تھے جب قیاس اور استحسان سے کام نہ چلتا اور ان کے یہاں عرفِ عام کو اسی وقت دلیل سمجھا جاتا جب کوئی اور دلیل نہ ہوتی ــــ لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ سہیل بن مزاحم کے نقل کردہ قول اور متاخرین علماء کے اقوال میں جمع و تطبیق کا کام بڑا آسان ہے اور وہ اس طرح کہ آپ کے قول "جب قیاس اور استحسان جاری نہ ہوتے تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے تھے" کا مطلب یہ ہے کہ اگر قیاس کو اس کے عموم پر جاری کرنے سے کوئی قباحت لازم آتی تھی اور وہ مستحسن نہیں رہتا تھا تو اس وقت آپ لوگوں کے تعامل کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ کیونکہ علل الاحکام کا یہ دستور ہے کہ جب وہ لوگوں کے عرف و دستور سے بعید ہوں تو نہ وہ درست ہوتی ہیں اور نہ ان کی تطبیق فروعات پر موزوں ہوتی ہے۔ اس صورت میں قیاس و استحسان کا امکان نہیں رہتا۔ عرف جس نص عام کی تخصیص کرتا ہے وہ اپنی دلالت یا روایت کے اعتبار سے ظنی ہوتی ہے۔

عرفِ عام کے بدلنے سے فقہی احکام میں تغیّر

بہر حال امام ابوحنیفہؒ نے یہی منہج و مسلک اختیار کیا کہ عرفِ عام نص کی عدم موجودگی میں دلیل کا کام دیتا ہے بلکہ ان بعض ظنی آثار کے عموم کا مخصّص بھی ہوتا ہے جن کی بعض صورتیں اس عرفِ عام کے منافی ہوتی ہیں جن پر تمام اقطارِ اسلامیہ کے مسلمان عامل ہیں۔ عرفِ عام پر عامل ہونے کی بنا پر آپ کے مذہب میں سہولت خوشگواری اور قوت پائی جاتی ہے۔ حنفی مذہب کے اہل تخریج نے بھی فروعات میں اسے پیش نظر رکھا یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ میں جدت کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔ اور یہ فقہ اس قابل ہوگئی کہ تمام زمانوں میں لوگوں کے حالات اور عرف کا ساتھ دے سکے۔ چنانچہ بعد میں آنے والے مجتہدین ائمہ سابقین کے اجتہادات پر ٹھہر ہی نہیں گئے۔ بلکہ

نص کی عدم موجودگی کی صورت میں اسے عرفِ عام کے تابع کر دیا۔ یعنی جب ثابت ہو جائے کہ حنفی مذہب کی صحیح روایات کے مطابق جو حکم صادر کیا گیا ہے وہ عرفِ عام کے مخالف ہے اور کتاب و سنت کی کسی صریح دلیل پر مبنی نہیں۔ تو حنفی مفتی کو یہ حق حاصل ہے کہ مذہب کی صریح روایات کی خلاف ورزی کرے۔ ایسا فتوٰے دینے سے وہ حنفی مذہب سے خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا ابن عابدین اس مقام پر لکھتے ہیں "حنفی مذہب کی ظاہر روایت کبھی صریح نصوص کتاب و سنت یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے۔ اور مخالفِ نص عرفِ عام کو ناقابلِ التفات تصوّر کیا جاتا ہے کیونکہ بقول ابن الھمام کبھی عرف باطل بھی ہوتا ہے[1]" ابن عابدین مزید لکھتے ہیں "فقہی مسائل یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہ پہلا درجہ ہے۔ یا قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں۔ بہت سے مسائل مجتہد کے نزدیک اس کے زمانہ کے عرفِ عام پر مبنی ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ اگر وہ مجتہد جدید عرف والے زمانہ میں ہوتا تو ایسا فتویٰ نہ دیتا۔ اسی واسطے مجتہد کی یہ شرط قرار دی گئی ہے کہ اس کے لیے لوگوں کی عادات سے واقف ہونا ضروری ہے کیونکہ بہت سے مسائل زمانہ کے تغیر سے بدل جاتے ہیں کیونکہ اہلِ زمانہ کا عرف وہ نہیں رہتا۔ یا کوئی نئی ضرورت پیش آجاتی ہے یا اہلِ زمانہ میں فساد رونما ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر سابقہ احکام باقی رہیں تو اس سے مشقت اور ضرر رسانی کا اندیشہ ہے۔ مزید براں یہ شرعی قواعد کے بھی خلاف ہے جن کی اساس تخفیف و یسر اور دفعِ ضرر و فساد پر رکھی گئی ہے تاکہ یہ کائنات بہترین نظام کے مطابق چلتی رہے۔ آپ دیکھیں گے کہ مشائخ مذہب مجتہد کے خیالات کی اکثر مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ مسائل مجتہد کے اپنے زمانہ کے مطابق تھے اور مشائخ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اگر وہ مجتہد ان کے زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی یہی کچھ کہتا جو ہم کہہ رہے ہیں اور مذہب کے قواعد سے استفادہ کرتا[2]"

متاخرین حنفیہ کی امام ابوحنیفہؒ سے مخالفت

متاخرین نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی مخالفت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے کا عرف مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔ اگرچہ متاخرین امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مقرر کردہ قواعد و اصول کی تقلید کرتے تھے۔ ابن عابدین نے اس کی بہت

---

[1] رسائل ابن عابدین ص ۱۱۵ ج ۲ [2] رسائل ابن عابدین ص ۱۱۶ ج ۲

سی مثالیں تحریر کی ہیں۔

۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی جھوٹی چغلخوری کر کے اسے مالی یا جسمانی ضرر پہنچائے تو وہ کس سزا کا مستوجب ہوگا؟ ابن عابدین کہتے ہیں "متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ چغلی کھانے والا ضامن ہوگا۔ حالانکہ یہ حنفی مذہب کے اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ ضمان مباشر پر ہوتی ہے جو شخص صرف کسی کام کا سبب اور ذریعہ ہو اس پر ضمان نہیں ہوتی۔ مگر متاخرین اس قاعدہ کے برخلاف چغلی کھانے والے کو بنا برزجر و توبیخ ضامن قرار دیتے ہیں کیونکہ اس زمانہ میں مفسدین کی کثرت ہے بلکہ فتنہ کے زمانہ میں تو اس کے قتل کا فتویٰ بھی صادر کیا ہے۔"

۲۔ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

۳۔ متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر خاوند نے بیوی کو مہر معجل ادا کر دیا ہو تو بھی وہ یعنی خاوند (عورت کے حسب استدعاء) اسے سفر میں اپنے ہمراہ نہیں لے جا سکتا۔ اگر عورت مدخولہ ہونے کے بعد وصولی مہر کی تصدیق نہ کرے ۔ اور یہ اس لیے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ بدیں صورت وہ مہر وصول کرنے کی منکر ہوگی اور مذہب (حنفی) کا قاعدہ یہ ہے کہ جب شہادت موجود نہ ہو تو منکر کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر سمجھا جاتا ہے۔

۴۔ متاخرین نے اجارۂ وقف پر یہ پابندی عائد کی ہے کہ گھروں اور دکانوں کو کرایہ پر دینے کی مدت ایک سال مقرر کرنا چاہیئے اور زرعی اراضی اور باغات کی زیادہ سے زیادہ تین سال۔

اس طرح بہت سے مسائل میں متاخرین نے ائمہ مذہب کی مخالفت کی ہے۔ کیونکہ زمانے کا عرف اس مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔

نیز اس لیے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں سابقین کا اجتہاد عرف سے متاثر تھا۔ اگر وہ اس زمانہ میں ہوتے تو اسے تبھی سمجھتے جیسا کہ متاخرین کے یہاں قبیح تھا۔ اور وہ بھی یہی فتویٰ دیتے۔

ابن عابدین کا امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف

ابن عابدین نے ایک فرع کا ذکر کر کے اس میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے،

اگرچہ قول امام صاحب کا راجح فی المذہب ہے۔ ابن عابدین نے صاحبین کا قول اس لیے پسند کیا کہ وہ ان کے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے احسن، اصلح اور اعدل تھا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ وہ عشر جو زرعی اور اجارہ (ٹھیکہ) کی اراضی پر عائد ہوتا ہے کیا اراضی کو اجارہ پر لینے والے پر واجب الادا ہوگا یا زمین کے مالک پر جو زمین کو اجارہ پر دے رہا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں عشر موجر (مالک) پر ہوگا۔ کیونکہ عشر کی وجہ زمین کی ملکیت ہے۔ اور زمین کا مالک موجر ہے نہ کہ متاجر۔ صاحبین کہتے ہیں کہ عشر اجارہ پر لینے والے کے ذمہ واجب الادا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کھیتی سے لی جاتی ہے۔ لہٰذا کھیتی والا اس کا ذمہ دار ہوگا اور وہ متاجر ہے موجر نہیں۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہؒ کے قول کو تسلیم کر لیا جائے جو متقدمین کے یہاں قابل ترجیح ہے تو یہ اراضی اوقاف پر ایک بڑے ظلم کا موجب ہوگا حالانکہ ہمارے زمانہ میں اجارہ کی اراضی زیادہ تر وقف کردہ ہیں۔ ہم ان کے اصل الفاظ (کا ترجمہ) ذکر کرتے ہیں۔

> "یہ واقعہ ہمارے زمانہ میں پیش آیا اور بار بار ہم سے پوچھا گیا۔ میں نے اس میں صاحبین کا موقف اختیار کیا ہے کیونکہ وہ بڑا صحیح قول ہے ہمارے زمانہ میں امام کے قول پر عمل کرنے سے اوقاف کی اراضی پر ظلم عظیم ہوگا جس کا کوئی قائل نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے کا دستور ہے کہ سلطان کے کارندے متاجرین سے عشر و خراج وصول کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی چل نکلی ہے کہ ارباب سیاست زمین پر جو تاوان وغیرہ ہوتے ہیں سب متاجرین سے وصول کرتے ہیں دیہات اور اراضی زیادہ تر اوقاف سے تعلق رکھتے ہیں اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ متاجر بہت تھوڑی رقم کے معاوضہ میں زمین اجارہ پر لیتا ہے ایک بڑا گاؤں جس کا اجارہ ہزار درہم سے بھی زیادہ ہونا چاہیئے۔ وہ صرف بیس درہم کے عوض لیتا ہے کیونکہ حکام اکثر متاجرین سے تاوان وغیرہ وصول کرتے رہتے ہیں جب مالک یہ پورا گاؤں بیس درہم کے عوض دے دے تو کوئی مفتی یہ فتویٰ کیونکر صادر کر سکتا ہے کہ عشر وصول کرنے والا پورے گاؤں کا عشر مالک سے وصول کرے۔ کوئی شخص ایسی بات نہیں کہہ سکتا چہ جائیکہ امام الائمہ و مصباح الامہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

ایسا فتویٰ دیتے۔

نہایت ضروری ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اکثر حالات میں ایسے گاؤں کا معاوضہ کیا ہوتا ہے جب مالک زیادہ اجارہ (ٹھیکہ) وصول کرے گا تو ہم امام کے قول پر فتویٰ دیں گے اور اگر ایسا ممکن نہیں اور کوئی شخص زیادہ اجارہ دینے کے لیے تیار نہیں کیونکہ حسب عادت اس سے عشر وصول کیا جاتا ہے تو اندریں صورت صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا ضروری ہوگا یہ انصاف کی بات ہے جس میں مجالِ اختلاف نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہ عشر و خراج کو مستاجر پر شرط قرار دینے سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجارہ فاسد ہوجاتا ہے تو وہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق عشر و خراج مستاجر کے ذمہ واجب الادا ہے اور یہ شرط اجارہ کی مفید نہیں ہے کیونکہ عقدِ اجارہ اس کا متقضی ہے

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم[1]

خلاصہ مباحثِ عرفِ عام ہم نے ابن عابدین کا یہ طویل بیان اس لیے نقل کیا ہے کہ آپ اندازہ لگا سکیں کہ متاخرین نے کیونکر عرف وعادت سے ایسے مسائل ڈھونڈ نکالے تھے جن سے متقدمین کے برآمد کردہ نتائج کی مخالفت کرتے تھے۔ مگر اس کے باوصف عرفِ عام کے اصول کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے اور وہ کیونکر عرف وعادت کے قاعدہ سے ایک میزان بنا کر متقدمین کے اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ عرف کو مقیاسِ ترجیح بنا لیتے تھے۔ ابن عابدین کے زمانہ میں انہوں نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی کیونکہ عرفِ عام نے ان لوگوں کے قول کو عدل وانصاف کے تقاضوں کے زیادہ قریب لا کھڑا کیا تھا۔ اور یہی مسلک سیاسیات اور اقتصادیات کی روح سے زیادہ موافق تھا۔

جب غیر منصوص مسائل میں عرفِ عام اس اہمیت کا حامل ہے تو یہ امر بیحد ناگزیر ہے کہ مفتی اور حاکم لوگوں کے احوال وشئون سے کماحقہٗ آگاہ ہو۔ وہ کتاب وسنت اور ان کے تحت استنباط کردہ احکام میں ماہرانہ بصیرت کا مالک ہو۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ عرفِ عام کے پیشِ نظر فتویٰ صادر کر دے حالانکہ اس کی حرمت پر نص وارد ہوچکی ہو۔

---

[1] رسائل ابنِ عابدین ص ۱۴۲ - ج ۲

ہم ابنِ عابدین کے الفاظ پر اس بحث کا خاتمہ کرنا چاہتے ہیں۔ ابنِ عابدین، حاکم اور مفتی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"حاکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ حوادثِ کلیہ، نفسِ مسئلہ اور لوگوں کے احوال میں بصیرت تامہ رکھتا ہو تاکہ صادق و کاذب اور حق و باطل میں امتیاز قائم کر سکے۔ پھر ایک کا دوسرے سے موازنہ کرے اور پیش آمدہ واقعہ میں ضروری حکم صادر کرے اور واجب کو واقعہ کے خلاف نہ کرے۔ جو مفتی عرف کے مطابق فتویٰ دینا چاہتا ہے اسے زمانہ اور اہلِ زمانہ کے احوال سے بخوبی واقف ہونا چاہیئے۔ نیز یہ کہ کیا یہ عرف خاص ہے یا عام؛ اور آیا یہ نص کا مخالف ہے یا نہیں؟ اس کے لیے زیبا ہے کہ کسی ماہر استاذ کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کرے۔ مسائل و دلائل کا یاد کر لینا اسے کافی نہیں ہے۔"

یہ ہے عرف اور یہ ہے امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و اہلِ تخریج کی نگاہ میں فقہ اسلامی میں اس کی اہمیت و حیثیت۔ ائمۂ احناف نصوصِ کتاب و سنّت کی عدم موجودگی میں عرفِ عام پر عمل کرتے تھے نصوصِ عامہ اگر عرفِ عام کے خلاف ہوتیں تو ان کی تخصیص کرتے تھے۔ جب تک ممکن ہوتا قیاس ظنی اور عرف میں مطابقت پیدا کرتے۔ اگر تطبیق کا امکان نہ ہوتا اور عرف قیاس کا شدید مخالف ہوتا تو عرف کو اخذ کرتے۔ عرفِ خاص پر اس وقت عمل کرتے جب اس کے سوا کوئی اور دلیل نہ ہوتی تھی۔

دصالح اعراف اور عادات کی حیثیت | ایسے تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے

سلہ "عرف سے آثار کی تخصیص" کے مسئلہ میں حنفی نقطۂ نظر کی وضاحت کتاب میں بہت تشنہ رہ گئی ہے۔ نظر بریں اس عنوان کے اضافہ کی ضرورت سمجھی گئی جو سارے کا سارا اس فاضلانہ مقالہ کا ایک حصہ ہے جو بعنوان "اسلامی قانون اور عرف و عادت" مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کے قلم سے مجلہ "معارف" اعظم گڑھ جلد ۸۶ بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۶۰ء (عدد ۳، ۴) و جلد ۸۷ بابت جنوری فروری ۱۹۶۱ء (عدد ۱، ۲) میں شائع ہوا تھا۔ یہ مقالہ پورا پڑھنے کے لائق ہے۔ مسئلہ متعلقہ کی بحث کا اہم حصہ نہایت شکریہ کے ساتھ "معارف" جنوری ۱۹۶۱ء سے اختصاراً منقول ہے (ع۔ ح)

مروجہ وضعی قوانین جن کی صالحیت پر ساری دنیا کے سنجیدہ طبقہ کا اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا روحِ شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو۔ ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں ترک و رد کی بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی۔ اسلامی قانون مروجہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے کسی بھی انسانی طبقہ کی نہ تو حق تلفی ہوتی ہو اور نہ ان سے کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹتی ہو۔ مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانون اجرت رائج اور نافذ ہے۔ جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی ممالک تسلیم کر چکے ہیں۔ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو اس کو بڑی آسانی سے اسلامی قانون اجرت بنایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانونِ تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی نفسہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹے بازی، تبادلۂ زر کے ادھار در ادھار طریقوں، بغیر کسی تحدید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعبہ ہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کا نہیں بلکہ امالہ کا ہے یعنی حتی الامکان رائج قانون کو وہ کاٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے اس کا عام اعلان ہے کہ

الحکمۃ ضالۃ المؤمن حیث وجدھا فھو احق بھا۔	"حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے وہ جہاں بھی پائے گا اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے۔

فقہاء نے اسی بنا پر لکھا ہے کہ

ما لم ینص علیہ فھو محمول علی عادات الناس لانھا دالۃ (ھدایا باب الربا)	"جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان کا فیصلہ لوگوں کے عادات و چلن کے مطابق ہو گا کیونکہ ان سے راہنمائی ہوتی ہے۔"

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مروجہ وضعی قوانین ایک خاص مادی نقطۂ نظر کی غمازی کرتے ہیں اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی ذہنیت کا ترجمان ہے اور نقطۂ نظر کے اس اختلاف کا اثر ان کے تمام شعبوں پر بھی پڑتا ہے۔ اس لیے محض چند ظاہری تبدیلیوں سے اسے اسلامی قانون کی شکل میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں

ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطۂ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے، یہ اعتراف ہے کہ وضعی قوانین کا منتہائے نظر آزاد مادی خوش حالی ہے اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو اخلاق کی پابند ہو، لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر ہو رہی ہے نہ کہ نقطۂ نظر اور اسپرٹ پر اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ اور اسلامی قانون کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سہی کم از کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے۔ مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف قائم ہو، ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لیے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر ممنوعہ قرار نہیں دیا جاسکتا قانون کے سلسلہ میں بنیادی عامل قوت نافذہ ہے، نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطۂ نظر ہوگا اسی اعتبار سے قانون کی سپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لیے سودی بینکنگ کو لیجیے۔ جہاں تک بینکنگ کے مقصد، نقطۂ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس سسٹم کو چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائیدار اخلاقی قدروں اور تحریم و تحلیل کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لیے وہ سود کو ظلم و زیادتی یا عدل و انصاف کے خلاف نہیں سمجھتے اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آجائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں تو وہ اس کو مضاربت و اشتراکت کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف یا عادت کو اپنے دامن میں اس لیے جگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے بلکہ اس کے قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے مزاج کے مطابق ہے یا کم از کم اس سے کوئی ٹکراؤ و تضاد نہیں ہے۔ استاذ احمد فہمی ابوسنہ نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

فلم یکن من طبعہ نسخ	"اسلامی شریعت کی طبیعت اور فطرت یہ نہیں
عادات صالحۃ ولا ھدم	ہے کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور
شرائع عادلۃ ولا استنکار	عادلانہ قوانین پر خط نسخ پھیرے اور اچھے مدنی
مدنیات فاضلۃ بل ما	اصول سے اباکرے بلکہ اس کی خصوصیت یہ ہے
کان منھا کفیلا بالمصالح	کہ جن چیزوں میں بھی کچھ بہتر فوائد و مصالح پوشیدہ
اقرہ و اعتبرہ من	ہوتے ہیں، ان کو وہ باقی رکھتی ہے اور اسی کے

من شريعته و دبر به امر الناس لكن لا على انه عادة بل على انه دين فيه مصالح العباد في المعاش و المعاد لان الشارع لما احترم العرف بتقريره فقد شرعه للناس۔

مطابق لوگوں کے معاملات کی تدبیر کرنی ہے۔ لیکن یہ بات ضرور ہے کہ وہ کسی عرف و عادت کو اس لیے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت بن چکی ہے بلکہ اس کے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دینی نقطۂ نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دنیوی اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں اور جب شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے تو انہوں نے دوسروں کے لیے بھی اس کو ملحوظ رکھنے کا قانون بنا دیا ہے۔"

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف اور تضاد کی صورتیں

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عرف کتاب و سنت کے کسی خاص حکم[1] سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عرف اور کسی عام حکمِ شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اور "اجتہاد فقہاء" میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت

وہ اعراف و عادات جن سے شریعت نے یا تو صراحتاً روک دیا ہے یا شریعت کے منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے۔ مثلاً جاہلیت میں حلتی یا بیع منابذہ وغیرہ کا رواج تھا۔ جسے قرآن و سنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف و عادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے

[1] کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہے کہ خاص طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس کے متعلقات کے متعلق ہو اور عام سے مراد یہ ہے کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں، علمائے اصول فقہ خاص اور عام کے الفاظ سے اس کے مفہوم کی خصوصیت اور عمومیت مراد لیتے ہیں (معارف ا ۱۲) اس صورت کی بحث بخوف طوالت نقل نہیں کی گئی ملاحظہ ہو "معارف" ص ۱۱۵ - ۱۲۰ بابت فروری ۱۹۶۲ء (ع - ح)

خواہ اس کا دائرہ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم، کیونکہ عرف ونص کے تصادم اور ٹکراؤ کی دو ہی صورتیں ہوں گی۔ ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے۔ دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے، ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کرکے عرف پر عمل کیا جائے گا تو شرعی احکام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا اس لیے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں۔ علامہ شامی اس صورت حال کے بارے میں لکھتے ہیں۔

اذا خالف العرف الدليل الشرعي فان خالفه من كل وجه بان لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الرباء و شرب الخمر ولبس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصًا۔	"اگر عرف اور دلائل شریعت میں من کل الوجوہ مخالفت ہو یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس عرف کے رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی، ریشمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے عادی ہو جاتے ہیں تو ایسے محرمات جن کی حرمت نص سے ثابت ہو وہ قابل ترک ہیں۔"
(نشر العرف ص ۱۱۶)	

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال واطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا اسی طرح بے شمار مروجہ معاشی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کر دی یا ان کو یکسر ختم کر دیا۔ مثلاً جاہلیت میں بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع القاء الحجر، بیع مضامین بیع ملاقیح، بیع قانص اور بیع غائص وغیرہ کا عام رواج تھا۔ مگر قرآن نے اجمالی طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دے دیا۔ اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم تراضی بھی تھی اور قمار بھی آج بھی عدم تراضی خصومت بین الفریقین اور قمار کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ کتنے ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں۔ ان کو اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے بتدریج رد ہی کرنا پڑے گا۔

اسی طرح نکاح شغار اور احتکار وغیرہ کی بھی آپ نے ممانعت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کی گئی کہ ایسے لوگوں کو منڈی میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جو اعراف و عادات نصوص شریعت سے ٹکراتے نہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخدلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا۔ لیکن جو اعراف و عادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں ان کو شریعت بہرحال رد کرے گی اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اختیار کرتا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود اور اوامر کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، مصطفٰے احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے :

ان العرف انما یعمل بہ فی حدود الحریۃ التی ترکھا الشارع للمکلفین فی میادین الاعمال و الالتزامات دون تولی الشارع بنفسہ تحدید لاعلیھم و الزامھم بہ بصورۃ خاصۃ والا لامکن ان تقلب الاعراف علی الزمن اسس الشرائع کلھا راسا علی عقب فتنقرض الشریعۃ بتاتا وتصبح اثرا بعد عین۔

"عرف کا دائرۂ عمل اعمال و ذمہ داریوں کے انہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع نے انسان کو آزادی دی ہے نہ یہ کہ اس کا دائرہ عمل ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع ہوگا جن کی تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت میں کر دی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانہ کے اعراف و عادات شریعت کی بنیادوں ہی کو پس پشت ڈال دیتے۔ اس طرح شریعت کا پورا تار و پود بکھر کر رہ جاتا اور وہ ماضی کی یادگار رہ جاتی"

(عرف اور نص عام میں تعارض) اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے تو عرف کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا وہ عرف اس وقت موجود تھا یا نہیں۔ یعنی فقہاء کی زبان میں یہ عرف العرف المقارن ہے یا العرف المتاخر یا الحادث بعد النص ہے۔ فقہاء نے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں۔ ابن نجیم لکھتے ہیں :

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون

"جس عرف پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں وہ عرف مقارن ہے نہ کہ عرف

المتاخر (اشباہ ص ۷۰) متاخر"

العرف المقارن وہ عرف جو ورودِ نص کے وقت موجود تھا۔ اس کی دو صورتیں ہیں، یہ عرف لفظی ہے یا عرف عملی۔

عرف لفظی اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو۔ اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو۔ مگر منصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی۔ لغت کے وسیع معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا کیونکہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے، اسی لیے اسی معروف و مالوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جتنا کہ معاشرہ میں رائج ہے تو پھر عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

فلوکان شرع یقتضی الخصوص و اللفظ یقتضی العموم اعتبرنا خصوص الشرع ۔ گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدہ کی ایک صورت ہے یعنی لفظ اس وقت تک اپنی حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ مجازی معنی کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثال کے لیے بیع، شراء، اجارہ، صوم وصلوٰۃ، حج، عدت وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معانی میں بولے جاتے تھے یا بولے جانے لگے تھے۔ جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیے جائیں گے جو اس وقت معاشرہ میں رائج تھے۔ خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود۔

عرف عملی اگر نصِ عام معارض عرف لفظی نہیں بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابلِ اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے۔

التعامل بخلاف النص لا یعتبر (الاشباہ ص ۶۴) "نص کے خلاف کوئی تعامل قابلِ اعتبار نہیں ہے"۔

لیکن جو لوگ تخصیص کے لیے اس کو قابلِ اعتبار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

عرفِ عام اگر یہ عرف عملی عرف عام ہے یعنی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اس سے تخصیص[1] پیدا ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے بظاہر امر متعارف کے خلاف معلوم ہوتا ہے وہ اصلاً خلاف و معارض نہیں ہے بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارف خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہو گا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا، تو گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر ساتھ ساتھ تعامل ہوگا، چونکہ عرف عام سے لوگوں کو ہٹانے میں بڑی دقتیں اور مشقتیں ہوتی ہیں اس لیے ان کو ساتھ ساتھ نباہنا ضروری ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

وان لم یخالفہ من کل وجہ بان ورد الدلیل عاما و العرف خالفہ فی بعض افرادہ فان العرف معتبر ان کان عاما فان العرف العام یصلح مخصصا و یترک بہ القیاس۔	"اگر نص اور عرف میں من کل الوجوہ مخالفت نہ ہو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصے اور افراد سے عرف کا تعارض ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب وہ عرفِ عام ہو اس لیے کہ عرف نص میں تخصیص پیدا کرنے کی

[1] اصولِ فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے قصر اللفظ العام علی بعض افرادہ اب یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو، یا کوئی قوی قرینہ موجود ہو۔ مثلاً قرآن میں کہا گیا ہے احل اللہ البیع یہ حکم عام ہے۔ اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت حتیٰ کہ اگر سودی معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہو سکتے ہیں لیکن جب حرم الربوٰا کا لفظ قرآن نے معاً کہہ دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ ہیں۔ (معارف)

(نشر۔ ص۱۱۶) صلاحیت رکھتا ہے اور قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔"

اس کی مثال میں فقہاء بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا قیاساً اس ارشادِ نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچنا چاہیئے۔ نھٰی عن بیع ما لیس عند الانسان[1] تو اس حکم سے پتہ چلتا ہے کہ اگر مبیع بائع کی ملک میں بروقت موجود نہ ہو تو اس کو فروخت نہ کرنا چاہیئے، لیکن جس وقت آپ نے یہ حکم دیا اس وقت بیع استصناع کا عام طور پر رواج تھا، اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے اس لیے مجتہدین نے بیع استصناع کو اس کے اس تعامل یا عرفِ عام کی وجہ سے جائز رکھا تو آپ کے عمومی حکم نہی میں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہوگئی، اب گویا یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے نہی کے اس حکم عام سے بیع استصناع کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح بیع مالیس عندہ سے بیع سلم[2] اور بیع سلف کو صراحۃً مستثنیٰ کر دیا تھا، اور قیاس جو یہ چاہتا تھا کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے تو عرفِ عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا لیکن عرفِ عام سے سلسلہ میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف عرف مقارن بورود النص ہو۔ اسی طرح یہ شرط بھی ہے یہ عرف عرفِ عام ہو۔ اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہاء نے رد کر دیا ہے۔

والعرف المشترك لا يصح الرجوع "عرف مشترک کی طرف بھی رجوع کرنا صحیح
اليه مع التردد (نشر ص۱۳۴) نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے۔"

نص عام اور عرفِ خاص

اگر نص عام اور عرفِ خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق عرفِ خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرفِ عام کے

---

[1] حدیث کے لفظ عندہ ہیں۔ (ع۔ح) [2] بیع سلم کی تعریف یہ ہے بیع شئ غير معين مؤجل التسليم بثمن معجل۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بائع کو پیشگی رقم اس لیے دے دی جاتی ہے کہ وہ مبیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے۔ تعجيل الثمن فيه ان يستعان به على انتاج المبيع او جلبه (معارف)

ذریعہ تخصیص و تبیین کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورتِ عامہ بھی ہے۔ لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اگر عرف خاص کو تخصیص و تبیین کا حق دے دیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے۔ ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تبیین ایک صورت کی متقاضی ہو گی، اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشا کی وضاحت ہو جائے تو یہ منصب عرف عام مقارن لورود النص کو دیا جا سکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جا سکتا۔ ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص۔ (اشباہ - ص ۴۲)	"خلاصہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔"

ابن عابدین لکھتے ہیں۔

وان کان العرف خاصا فانه لا یعتبر وهو المذهب (ص ۱۱۶)	"حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا")

(۴۵)

تفکیر امام ابو حنیفہؒ کی دقیقہ سنجیاں

مطالعہ فروعات فقہیہ کی روشنی میں

ابو حنیفہؒ تاجر کی آئینہ دار بعض فقہی فروع امام ابو حنیفہؒ ایک باخبر اور تجربہ کار تاجر تھے، آپ نے اپنے اوقات بڑے سلیقہ سے تجارت فقہ اور عبادت میں تقسیم کر رکھے تھے۔ رات کو وہ ایک عابد شب زندہ دار تھے تو دن میں معاملات تجارت میں منہمک ہو جاتے اور خوب نفع کماتے۔ نماز فجر سے فارغ ہوتے تو درس و تدریس میں لگ جاتے فقہی مسائل کی تخریج کرتے۔ فقہ کے اصول وضع کرتے۔ آپ فقہ کے مالی مسائل میں تاجرانہ انداز فکر سے متاثر نظر آتے تھے۔ تجارت سے متعلقہ اسلامی معاملات میں ایسے ماہر تاجر کی طرح سوچتے تھے جو امور تجارت میں پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اس راہ و رسم سے خوب آگاہ ہو اور لوگوں کے معاملات سے پوری طرح واقف۔ ان مسائل کو اس شخص کی طرح حل کرتے تھے جو کتاب و سنت میں ماہرانہ بصیرت رکھنے کے علاوہ لوگوں کے تعامل سے بھی بے خبر نہ ہو۔

امام صاحبؒ کی فقہی بصیرت کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے۔

اول آپؒ کا اہتمام استحسان یہاں تک کہ استحسان میں آپ نے وہ مرتبہ حاصل کیا کہ آپ کے تلامذہ میں سے کسی کو یہ درجہ نصیب نہ ہو سکا چنانچہ قبل ازیں امام محمدؒ کا یہ قول نقل ہو چکا ہے "ابو حنیفہؒ فقہی قیاسات میں اپنے اصحاب سے مناظرہ کرتے تھے۔ وہ بھی آپ سے معارضہ کرتے۔ جب آپ فرماتے میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کا حریف نہ ہو سکتا کیونکہ

آپ استحسانی مسائل بکثرت لاتے تھے جن کے سامنے سب سر نیاز جھکا دیتے تھے[1]۔"

استحسان پر عمل پیرا ہوتے اور اس کے مطابق تخریج مسائل اور استنباط کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ لوگوں کے مصالح، ان کے تعامل اور اسلامی احکام و شرائع سے کماحقہٗ بہرہ ور تھے۔ خفیہ علل اور اوصافِ مناسبہ کے استخراج، ان پر بناءِ احکام قائم کرتے۔ اور ان قیاساتِ خفیہ کے مقابلے میں ظاہری قیاسات کو رد کر دینے کے فن میں پوری مہارت رکھتے تھے جو ثبوتِ احکام میں اگرچہ مؤثر ہیں مگر ایک فقیہ کے سوا دوسرا کوئی شخص ان سے آگاہ نہیں۔

شاید امام صاحبؒ کی تاجرانہ ذہانت جس میں آپ معروف تھے اور کثرتِ استحسان ہی کا نتیجہ ہے کہ دلائل کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں آپ عرفِ عام کو فقہ اسلامی کے اصولوں میں سے ایک اصول قرار دیتے تھے۔ جن لوگوں کو فقہ حنفی کے اصولوں کی دراست کا موقع ملا ہے۔ وہ اس کی صراحت کر چکے ہیں۔ چنانچہ قبل ازیں سہل بن مزاحم کا قول[2] نقل کیا جا چکا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لوگوں کا تعامل اور عرف آپ کے یہاں نص کے بعد دوسرا درجہ رکھتا تھا۔ آپ اس سے استدلال کرتے اور اگر قیاس کی علت واضح اور قطعیت میں نصوص کے قریب قریب نہ ہوتی تو لوگوں کے تعامل کو قیاس پر مقدم کرتے۔ البتہ قیاس کی علت اگر واضح ہوتی تو قیاس کو ترجیح دیتے کیونکہ اس صورت میں وہ زیادہ لائق اعتماد ہے۔ بصورتِ دیگر استحسان جب قیاس سے معارض ہو تو اس پر اعتماد فرماتے۔

۲- دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی جو فقہ منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہے اس میں خرید و فروخت کے معاملات کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے اور بیع کے اقسام بیان کئے گئے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ دورِ اجتہاد کے تاجرانہ عرفِ عام کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے۔ بیع کی حسب ذیل قسمیں اسی قبیل سے ہیں۔ مثلاً بیع مرابحہ، تولیہ، وضیعہ، اشراک، سلم[3]۔ اب ہم ان تینوں کے بعض اقسام ذکر کرتے ہیں۔

---

[1] مناقب ابی حنیفہؒ للموفق مکی ص ۹۰ ج ۱ [2] مناقب ابی حنیفہؒ للمکی ص ۸۲ ج ۱ یہ قول متعدد مرتبہ گزر چکا ہے ۱ [3] بیع مرابحہ نفع دینے والی بیع یعنی جس میں اصل خرید پر نفع معین لیا جائے مثلاً پانچواں یا دسواں حصہ وغیرہ۔ بیع تولیہ وہ جو خرید پر دے دی جائے اور اس پر کوئی نفع حاصل نہ کیا جائے۔ بیع اشراک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کا کچھ حصہ اسی قیمت میں فروخت کیا جائے جتنے میں وہ پڑا ہو (باقی برصفحہ ۶۱۰)

حنفی فقہ کی جن کتابوں میں امام ابوحنیفہؒ کی روایات مذکور ہیں مثلاً کتب امام محمدؒ وغیرہ ان کی فروعات فقہیہ میں بیع وشرا کے مسائل کی تفصیلات مذکور ہیں۔ شاید حنفی فقہ اولین فقہ تھی جس نے بیع وشرا کے جزوی وفروعی مسائل سے تعرض کیا ہے۔ کیونکہ حنفی فقہ کے امام بذات خود تاجر تھے اور آپ کی گفتگو اس فقیہ کی گفتگو تھی جو ذاتی طور سے تجارتی معاملات کا مشاہدہ کر چکا ہو۔ اور ان کے سمجھنے میں صرف وضع اصول اور تفریع فروعات تک محدود نہ ہو اور نہ لوگوں کے احوال وظروف اور تعامل سے بے خبر ہو۔

ان معاملات کے احکام کی تفصیلات میں آپ کو اس نوع تجارت کی جھلک دکھائی دے گی جو امام صاحبؒ کا پیشہ تھا۔ چنانچہ بیع مرابحہ، تولیہ، اشراک، اور پارچہ جات کی بیع سلم امام ابوحنیفہؒ آپ کو ایک ریشمی کپڑوں کے تاجر کی حیثیت میں نظر آئیں گے۔ جو کپڑوں کی تجارت کے رسم ورواج اور اس دور کے تعامل سے بخوبی آگاہ ہو۔ جو احکام بیان کرتے وقت مختلف کپڑوں کے انواع ذکر کرتا ہے۔ ان کی خصوصیات بتاتا ہے۔ ان میں تعامل کے احکام ذکر کرتا، ان کے تبادلہ کے مسائل بیان کرتا، ان کے اوصاف ومیزات سے بحث کرتا ہے۔

غرضیکہ ہر وہ چیز بیان کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کپڑے کی ہر ہر نوع سے باخبر تھے۔

تخرید وفروخت کے اصول چہار گانہ

امام ابوحنیفہؒ اپنے اصحاب وتلامذہ کی رفاقت میں مذکورہ معاملات کے احکام میں جو تفریعات قلم بند کرتے تھے۔ وہ چار اصولوں پر مبنی ہوتی تھیں۔

اصل اول: بیع وشرا کا پہلا اصول یہ ہے کہ جو چیز بدل میں لی جائے اس سے واقفیت ضروری ہے اس لیے کہ لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے۔ اسی لیے بیع مرابحہ، تولیہ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۰۹) اور نفع نہ لیا جائے۔ بیع وضیعہ کا معنے اصل قیمت سے کم قیمت پر فروخت کرنا ہے۔ بیع سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں قیمت نقد ادا کی جائے اور بہ شروط مقررہ شرعیہ) مبیع بعد میں حاصل کیا جائے۔ بیع سلم میں مبیع ایک مقرر چیز جو بعد میں حاصل کی جاتی ہے۔ مبیع کو مسلم فیہ اور قیمت کو راس المال کہتے ہیں۔ (مصنف)

اور اشتراک میں اصل قیمت معلوم ہونی چاہیئے۔ بیع مرابحہ میں نفع کی مقدار متعین ہونی چاہیئے۔ بیع سلم میں راس المال اور مسلم فیہ کا معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ ان امور کی لاعلمی سے بسا اوقات جھگڑے پیدا ہوتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ میں خرید و فروخت کے معاملات کی اساس بدل سے پوری طرح آگاہ ہونا ہے تاکہ سبب خصومت نہ ہوں۔

اسی طرح ان الفاظ کا جاننا بھی ضروری ہے جن سے عقد بیع کا پتہ چل جاتا اور آئندہ کے تنازعات کا انسداد ہو جاتا ہے۔ ان کے ترک کرنے سے تعلقات محبت کو ٹھیس لگتی ہے باہمی معاملات دگرگوں ہو جاتے ہیں اور فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان ذرائع خصومت کا سدِ باب کرنے کے لیے ان امور کو اچھی طرح سے جاننا ضروری ہے۔[1]

اصل ثانی:- دوسرا اصول ربا (سود) اور شبہ ربا سے احتراز کرتا ہے۔ یہ بیع و شرا (خرید و فروخت) کے تمام اسلامی مسائل میں ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہر قسم کا سود اسلامی فقہ میں ایک بدترین کاروبار سمجھا جاتا ہے۔ کتاب و سنت میں اس کے متعلق شدید نہی وارد ہوئی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ "ایک درہم سود تینتیس زنا سے بھی بڑا گناہ ہے جو گوشت حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ ہی کے لائق ہے۔[2]"

امام ابو حنیفہؒ بڑی سختی سے سود خواری کو منع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ دارالحرب میں بھی مسلم اور حربی کافر کے مابین سود کی اجازت نہیں دیتے تھے۔[3] جب ربا کی حرمت میں یہ شدت پائی جاتی ہے تو جس معاملہ میں ربا یا شبہ ربا پایا جاتا ہو وہ کیونکہ جائز ہو گا؟ بلکہ فاسد ٹھہرے گا تاکہ سود کی جڑ ہی کٹ جائے اور مال، باطل طریقے سے کھائے

---

[1] المبسوط ص ۱۱۰ ج ۱۲ (مصنف) [2] الترغیب والترہیب ص ۳۰ ج ۲ باب الترہیب من الربا میں بحوالہ معجم صغیر و اوسط طبرانی لفظ یہ ہیں من اکل درھما من الربوا فھو مثل ثلاثۃ وثلاثین زنیۃ ومن نبت لحمہ من سحت فالنار اولی بہ اھ ایضا مجمع الزوائد ص ۱۱۷ ج ۴ (ع-ح) [3] المبسوط ص ۱۲۳ ج ۱۲

جانے سے محفوظ رہے، نیز اس لیے کہ مالی معاملات کی اساس وجہِ تساوی اور مساوات ہے جس کو بائع و مشتری اور شریعتِ اسلامیہ واقعی مساوات اور برابری کا معاملہ مانتے ہوں لیکن ظاہر ہے کہ ربا شارع علیہ السلام کی نگاہ میں ایک باطل قسم کی زیادتی ہے۔ لہٰذا جو معاملات ربا پر مشتمل ہوں وہ فضائے اسلامی میں قابلِ احترام نہیں ہوں گے۔

اصل ثالث: تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ بیع و شراء کے معاملات میں جہاں نص نہ ہو گی عرف کو معتبر سمجھا جائے گا۔ جو امر عرف کے مطابق ہو گا اسے اخذ کیا جائے گا اور جو عرف میں داخل نہیں اسے ترک کر دیا جائے گا۔ مثلاً بیع مرابحہ میں اصل قیمت بتاتے وقت وہ اخراجات اس میں شامل کر لیے جائیں گے جن کو عام طور سے قیمت میں شمار کیا جاتا ہے اور جو عرفِ عام کے مطابق اس میں شامل نہیں سمجھا جاتا اس کو قیمت میں شمار کرنا درست نہ ہو گا۔

اسی طرح کپڑوں کی قیمت بتاتے وقت درزی اور رنگریز کی اجرت اس میں شامل کر لی جائے گی کیونکہ عرف عام میں یونہی ہوتا ہے۔ کاشانی لکھتے ہیں۔

"اس میں کوئی حرج نہیں کہ دھوبی، رنگریز، تاؤ دینے والے، درزی، دلال اور اور غسال وغیرہ کی اجرت اور کرایہ راس المال میں شمار کر لیا جائے اور لشمولیت ان تمام کے بیع مرابحہ اور تولیہ کی صورت میں فروخت کیا جائے۔ کیونکہ تاجر عام طور سے ان اخراجات کو اصل قیمت میں شمار کر لیا کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف وعادت حدیث نبوی کے مطابق حجت مطلقہ ہے جیسا کہ مروی ہے ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (جو بات مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہو وہ خدا کو بھی پسند ہے) البتہ فروخت کرتے وقت یہ نہیں کہنا چاہیے۔ میں نے فلاں چیز اتنے میں فروخت کی ہے بلکہ یوں کہے کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے کیونکہ پہلا جھوٹ ہے اور دوسرا سچ۔ چرواہے اور مویشیوں کے معالج کی اجرت اور اپنا ذاتی خرچ اس میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ پھر بیع مرابحہ و تولیہ اس قیمت کے مطابق انجام دینا چاہیے جو معاملہ کرتے وقت اس نے ادا کی ہو۔ نہ کہ کچھ

اور۔اس ضمن میں سب اعتماد عرف و عادت پر ہوگا۔"[1]

اصل رابع:۔چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ ان تمام تجارتی معاملات میں امانت داری اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔جب دیگر اسلامی معاملات میں امانت ایک اصل الاصول کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ انسان کے باہمی معاملات میں یہ راس الفضائل ہے تو مرابحہ و تولیہ اور بیع شرا کے دیگر اقسام میں اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک فقہی اصول بھی ہے۔ کیونکہ مشتری ان میں بائع کی بتائی ہوئی قیمت پر اعتماد کرتا ہے اور کسی بینہ یا حلف کا مطالبہ نہیں کرتا لہٰذا اسے خیانت اور تہمت سے بچانا واجب ہے۔ کاسانی لکھتے ہیں :

"امکانی حد تک اس سے احتراز واجب ہے۔اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :۔ یاایھا الذین آمنوا لا تخونوا اللہ و رسولہ و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون (التوبۃ)
(اے ایمان والو! نہ اللہ کی خیانت کرو نہ رسول کی، اور نہ ہی باہمی معاملات میں خیانت کرو۔جانتے بوجھتے ہوئے یہ رویہ جائز نہیں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : من غشنا فلیس منا[2] (دھوکہ کرنے والا ہم سے نہیں)"

یہ اصول تجارتی معاملات کی ان تمام فروع میں موجود ہیں جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں۔نیز یہ اصول آپ کے دینی احساسات اور عدم حرج کے قاعدہ کے ساتھ ہی دوسرے عام قواعد کے مطابق اور تجارتی امور میں آپ کی مہارت تامہ کا آئینہ دار ہیں۔

عقود مذکورہ کی دراست اجمالیہ

اب ہم مذکورہ بالا عقود کا بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔ اور صرف ان کے احکام بتلانا مقصود نہیں بلکہ اسلامی بازاروں اور منڈیوں کی ایسی تفصیلات بھی ذکر کرنا ہے جس سے ان کی پوری تصویر سامنے

[1] خلاصہ از البدائع کاسانی ص ۲۲۳۔ ج ۵ (مصنف) جیسا کہ ص ۳۴۳ میں گزرا۔ مارآہ الخ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ (ع۔ح)

[2] البدائع ص ۲۲۵۔ ج ۲ (مصنف) حدیث صحیح مسلم ص ۷۰ ج ۱ میں ہے (ع۔ح)

آجائے۔ اگرچہ ان پر بعض پردے پڑے ہوئے ہیں اور ان کی کیفیات پر روشنی ڈالنا آسان نہیں۔ نیز ہم بتائیں گے کہ کتاب و سنت کے مسائل اور اسلامی اصولوں کے استنباط میں کس حد تک تجار کے عرف و عادت کو پیشِ نظر رکھا گیا تھا۔ اس لیے ہمارا مقصد یہ ہے کہ حنفی فقہ کے سرتاج اور ایک دیانت دار تاجر خصوصاً پارچہ جات کے تقویٰ شعار تاجر اور ایک خبیر و بصیر عالمِ دین یعنی امام ابوحنیفہؒ کی عقل و فکر کے تمام گوشے سامنے آجائیں۔

بیع سلم کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں:۔ "بیع چار قسموں میں منقسم ہے (۱) بیع مطلق (۲) مقایضہ (۳) صرف (۴) سلم۔

وجہ حصر یہ ہے کہ بیع کرتے وقت ایک چیز کے عوض میں یا تو نقد قیمت وصول کر لی جائے گی اسے بیع مطلق کہتے ہیں یا نقد قیمت پیشگی دے کر مبیع بعد میں لی جاتی ہے۔ اسے "سلم" کہتے ہیں۔ یا سونے چاندی کی بیع سونے چاندی کے معاوضہ میں ہو گی اس کا نام "بیع صرف" اگر ایک چیز کے عوض میں دوسری چیز ہاتھوں ہاتھ سے جائے تو یہ "بیع مقایضہ" کہلاتی ہے[۱]۔"

اس تقسیم کے پیشِ نظر "بیع سلم" کی حقیقت یہ ہوئی کہ مبیع پر قابض ہونے سے پیشتر قیمت ادا کر دی جائے (بالفاظ دیگر) ایک مؤخر چیز کی بیع حاضر اور موجود ثمن کے عوض اور یہ کاشانی کے بقول ہے[۲]۔

"بیع سلم" عہد جاہلیت کی مشہور بیع ہے جہاں تجارت کا زیادہ رواج ہوتا وہاں یہ بیع پائی جاتی تھی۔ چونکہ مکہ و مدینہ قدیم زمانہ سے تجارت کے مرکز چلے آتے تھے۔ اس لیے یہ بیع وہاں عام طور سے معروف تھی۔ بیع سلم کا مقصد یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کی قیمت ادا کر دے اور مبیع کو وصول نہ کرے لیکن شرط کرے کہ فلاں فلاں اوصاف سے موصوف مبیع کو وہ فلاں جگہ اور فلاں تاریخ کو وصول کرے گا۔ پھر وصولی کا منتظر رہے۔

---

[۱] فتح القدیر ص ۳۲۲۔ ج ۵ [۲] المبسوط ص ۱۲۴ جلد ۱۲ اور البدائع ۔ ع ۔ ح ابن ہمام اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب بیع مطلق کی صورت میں مبیع مؤخر ہو تو اس پر بیع سلم کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ وہ عاجل کی بیع آجل کے عوض میں ہے۔ افضل یہ ہے کہ یوں کہا جائے آجل (ادھار) کی بیع عاجل النقد کے بدلہ میں۔ کیونکہ بیع سلم کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مبیع مؤخر ہوتا ہے۔ (مصنف)

قبل ازیں اسلام مشرق و مغرب میں صرف برّی تجارت ہوا کرتی تھی۔ بحری تجارت کا رواج نہ تھا۔ بلادِ عرب، فارس اور روم کے درمیان واقع تھے۔ فارس و روم میں جو تجارت ہوتی تھی، عرب اس کے راستہ میں واقع تھا للذا عرب میں ایسی سڑکیں تیار کی گئی تھیں جن سے تجارتی سامان کے لدے ہوئے قافلے گزرتے تھے۔ مکہ معظمہ و مدینہ منورہ ان تجارتی قافلوں کی گزرگاہ پر واقع تھے۔ یہ راستہ شام کو یمن سے ملاتا تھا۔ ان دونوں شہروں میں ایسے تاجر پائے جاتے تھے جو شام و یمن کی تجارت میں حصہ لیتے تھے۔ وہ روم کا سامان یمن کو لے جاتے اور وہاں سے فارس پہنچاتے۔ فارس کی تجارتی اشیاء شام کو لے جاتے اور وہاں سے روم منتقل کرتے۔ اسی لیے وہ دو سفر کرتے تھے۔ موسم گرما میں شام کی طرف اور موسم سرما میں یمن کی جانب۔ اس سورت میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ لایلٰف قریش۔ الفھم رحلۃ الشتاء و الصیف۔ فلیعبدوا رب ھذا البیت الذی اطعمھم من جوع و امنھم من خوف (یعنی قریش کے لیے سردی اور گرمی کے دو موسموں کے سفر دلچسپ بنا دیئے گئے ہیں۔ پس ان کو چاہیئے کہ اس نعمت کے شکریے میں اپنے رب کی عبادت کریں جس نے کھانا کھلا کر ان کی بھوک دور کی اور خوف سے امن دے دیا)

بیع سلم کا رواج صرف اسی سفری تجارت میں نہ تھا جس میں ایک ملک کا سامان دوسرے ملکوں میں بھیجا جاتا تھا بلکہ باہمی معاملات میں بھی لوگ اس پر عمل کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہل مدینہ ایک دو سال پیشگی پھلوں کو فروخت کر دیا کرتے تھے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا جو شخص سلم کرنا چاہے تو وہ کیل (ماپ) وزن (تول) اور مدت کی تعیین کر دے[۱]۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کی تائید فرما دی تھی۔ اس لیے مسلمانوں میں یہ بدستور جاری رہی۔ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن ابی اوفیٰؓ سے روایت ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے زمانہ میں گیہوں، جو، کھجور اور منقیٰ میں بیع سلم کیا کرتے تھے[۲]۔

تجارت میں وسعت | جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور مختلف اقوام و اقالیم

---

[۱] نصب الرایہ ص ۴۵ - ۴۶ ج ۴ (ع۔ح) [۲] فتح القدیر ص ۳۲۴ - ج ۵۔

مسلمانوں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے تو اس سے تجارت کا میدان وسیع تر ہوگیا اور اس میں نئی نئی قسموں کا اضافہ ہوا للذا ضروری تھا کہ بیع سلم میں بھی تنوع پیدا ہوتا اور لوگ اس میں پہلے سے زیادہ دلچسپی لیتے۔ کیونکہ تجارت میں اس کی شدید ضرورت ہے اور اس میں جو تجارتی فوائد ہیں وہ اس میں مزید دلکشی پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ بائع و مشتری دونوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے جیسے ابن الہمام اشارہ کرتے ہیں۔

"خریدار کو نفع کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ بیع سلم میں آسان ہے۔ کیونکہ بائع اس میں مقابلتہً کم قیمت پر فروخت کرتا ہے جس سے خریدار فائدہ میں رہتا ہے۔ اور پھر بائع کو بھی گاہے قیمت کی نقد ضرورت ہوتی ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ آگے چل کر بیع مشتری کے حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ وہ متوقع آمدنی کی امید پر اپنی وقتی ضرورت پوری کر لیتا ہے[1]"

جب بیع سلم کو قبولِ عام حاصل ہوا تو اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ اس کے مسائل منضبط اور ایسے قواعد وضع کئے جائیں جس سے بائع و مشتری میں تنازعہ کا امکان نہ رہے اور تجارت کے اس واجب الانتظام معاملہ میں تعامل کا نظم و نسق باقی رہے۔ تجارتی سامان ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو۔ ہر ملک کو دوسرے ملک کے فوائد و منافع سے مستفید ہونے کے مواقع میسر آتے رہیں۔

غالبًا اولین فقہ جس نے سلم کے قوانین بنائے اور بائع و مشتری کو چند قیود کا پابند کر دیا۔ وہ اہلِ عراق کی فقہ تھی۔ کیونکہ عراق میں تجارت کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ جملہ اکنافِ ارضی سے تجارتی سامان یہاں پہنچتا تھا۔ مثال کے طور پر ہندوستان، سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور دیگر مشرقی ممالک کا سامان یہاں آتا تھا۔ جو مال منڈیوں میں موجود ہوتا وہ فروخت کر دیا جاتا۔ جو موجود نہ ہوتا اس میں بیع سلم کی جاتی جب عراق میں اسلامی حکومت کا دار الخلافہ بنایا گیا تو تجارت کو مزید فروغ حاصل ہوا۔ پہلے کوفہ دار الخلافہ قرار پایا۔ پھر بغداد۔ اور یہ سب کچھ اجتہادِ فقہی کے زمانہ میں ہوا۔ مگر حجاز کے حالات اس سے مختلف تھے۔ جب حجاز سے اسلامی حکومت کا دار السلطنت پہلے شام اور پھر عراق منتقل ہوا تو حجاز کے تجارتی اور اقتصادی حالات دگرگوں

---

[1] فتح القدیر ص ۳۲۴ - ج ۵ -

ہو گئے۔ اور اب وہاں وہ مواد باقی نہ رہا جس سے فقیہ کو مدد مل سکے اور تجارت کے خطۂ ارضی میں پھیلے ہوئے انواع و اقسام کے متعلق اس کے فکر و نظر میں وسعت پیدا ہو۔ اس مخصوص زاویۂ نگاہ سے عراقی فقہ حجازی فقہ سے گوئے سبقت لے گئی۔

تجارتی معاملات میں تنازعات سے احتراز امام ابوحنیفہؒ کوفہ کے بازار میں آئے تو وہ مختلف قسم کے تجارتی سامان اور متنوع و متعدد قسم کے معاملات سے بھرپور تھا، آپ بازاروں میں آمد و رفت سے تجارت کو آزما چکے تھے۔ اس کے رسم و رواج سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ تجارتی معاملات میں جھگڑے کیونکر رونما ہوتے ہیں۔ اور ان کے نپٹانے کا طریق کیا ہے۔ وہ موجودہ اور مستقبل میں متوقع تجارتی حالات سے آگاہ تھے۔ ازالۂ خصومات ہی وہ اساس تھی جس پر بیع سلم کا معاملہ مبنی تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت اپنے مخصوص مزاج کے اعتبار سے خصومات و نزاعات کی دشمن واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا ہر جہالت (مبہم بات) جو نزاع پیدا کر سکتی ہو یا اس کے نزاع کو جنم دینے کا احتمال ہو اس کا ازالہ ضروری ہے۔ بیع سلم کا معاملہ اس قسم کا تھا کہ اس میں خصومات سے بچاؤ ضروری تھا۔ کیونکہ بیع سلم میں بائع اور مشتری کا تعلق صرف ایجاب و قبول سے ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ مبیع کو وصول کرنے تک جاری رہتا ہے۔ بیع سلم میں متعدد امور ہیں جن میں جھگڑا پیدا ہونے کا خطرہ ہے، مثلاً مبیع کی مدتِ وصول، مقامِ وصول اور مسلم فیہ کے اوصاف وغیرہ۔ اگر ان امور کی پوری وضاحت نہ کی جائے تو تنازعات رونما ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ بذاتِ خود بازاروں میں اور تجارت میں یہ ملاحظہ کر چکے تھے۔ لہٰذا آپ ان ذرائع کا سدِ باب کرنے کے درپے ہوئے تاکہ ہمیشہ کے لیے تنازعہ کا دروازہ بند کر دیا جائے۔

بیع سلم کے شرائط لاعلمی چونکہ موجب نزاع ہو سکتی ہے لہٰذا آپ نے چھ امور کی وضاحت بیع سلم میں ضروری قرار دی تاکہ رفع جہالت کی بنا پر تنازعات رونما نہ ہوں وہ چھ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) تعریف و تعیین جنس (۲) تعیین نوع۔ اگر اس کے مختلف انواع ہوں (۳) تعیین مقدار (۴) وضاحتِ اوصاف (۵) تعیینِ مدت (۶) اس مقام کی تعیین جہاں مسلم فیہ (وہ غلہ وغیرہ اشیاء

جن کی بیع کی جائے) سپرد کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ مسلم فیہ معاملہ کے وقت سے لے کر اس کو ادا کرنے تک بازاروں میں عام طور سے دستیاب ہو۔ تاکہ بائع اور مشتری کو یقین ہو کہ مسلم فیہ کی ادائیگی ممکن ہے۔

ان چھ امور کی تعیین دو وجہ سے ضروری ہے (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی۔ من اسلف فی شیء فلیسلف فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم[1]۔ (جو بیع سلم کرنا چاہے وہ کیل و وزن اور مدت مقرر کرے) (۲) چونکہ ان امور کی لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے لہٰذا اس کا سدّباب کرنے کے لیے تعیین ضروری ہے اس میں شبہ نہیں کہ نوع کی جہالت بھی موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ مشتری بہتر ین چیز خریدنا چاہتا ہے۔ اس کے برعکس ممکن ہے بائع گھٹیا چیز دیتا ہو۔ لہٰذا جنس، نوع، صفت اور مقدار، کی جہالت کا نتیجہ لامحالہ جھگڑوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ سرخسی نے المبسوط میں جنس نوع اور صفت بیان کرنے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے وہ لکھتے ہیں۔ بیع سلم کا مقصد حصولِ نفع ہے اور اس کا پتہ مالیت کی مقدار سے چلتا ہے اور مالیت جنس صفت اور مقدار کے تبدیل ہونے سے بدل جاتی ہے لہٰذا ان امور کی تعیین ضروری ہے تاکہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو معلوم ہو کہ اس کا مقصد کیا ہے؛

کیلی وزنی اور عددی اشیاء میں بیع سلم

تعیین مقدار کے لیے ضروری ہے کہ مسلم فیہ کیلی یا وزنی اور یا ان عددی اشیاء میں سے ہو جو تقریباً برابر ہوتی ہیں۔ اور ان میں زیادہ فرق نہیں ہوتا کیونکہ جو لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے اس کا ازالہ جبھی ہو سکتا ہے کہ مقدار اور وصف متعین ہوں اور ایسا کیلی اور وزنی اشیاء میں ہو سکتا ہے کیونکہ جنس، نوع، صفت اور مقدار کی تعیین کے بعد معمولی فرق باقی رہ جاتا ہے جس کی لاعلمی موجب نزاع نہیں ہو سکتی اور یوں بھی اس کا روکنا ممکن نہیں۔ اور نہ اس سے زیادہ تعریف و تعیین کا امکان ہے اور اگر ایسی جہالت کا ازالہ بھی ضروری قرار دیا جائے

---

[1] نصب الرایہ ص ۴۶ ج ۴

تو بیع سلم معرضِ وجود ہی میں نہیں آسکتی، کیونکہ اتنے معمولی فرق کا دور کرنا دشوار ہے اور اس کے دور کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ صرف حاضر اشیاء کو خرید کیا جائے اور بیع سلم سے احتراز کیا جائے۔

"سلم" اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ایسی بیع ہے جس میں مبیع کی صفات متعین کر دی جاتی ہیں اور مبیع بعد میں وصول کیا جاتا ہے۔ گویا مبیع قرض رہتا ہے۔ اندریں صورت اس کی توضیح و تشریح ایک وصفِ واضح سے ممکن ہو گی اور اس وصفِ مبیّن میں نوع، جنس، وصف اور اس مقدار کا ذکر کرنا کافی ہو گا جس میں اس کے افراد کے اندر واضح اور نمایاں فرق نہ پایا جاتا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع کیلی وزنی یا ان عددیات میں سے ہو جن کے آحاد ایسے بیّن التفاوت نہیں ہوتے کہ وہ فرق تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ یا ناپنے والی اشیاء میں سے ہوں۔ مثلاً پارچہ جات۔ نمایاں فرق ان عددیاتؒ میں ہوتا ہے جن کی قیمت میں اتنا فرق ہو جو تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ جیسے تربوز وغیرہ۔ اس کے مقابلہ میں عددی متقارب وہ اشیاء ہوں گی جن کی قیمت میں اتنا نمایاں فرق نہ ہو اور جسے تجار بھی معتبر سمجھتے ہوں۔ جیسے انڈے جب کہ ان کی قسم متعیّن کر دی جائے یا جیسے مشینوں کی بنی ہوئی اشیاء جن میں یا تو بالکل فرق نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اتنا معمولی جس کو تاجر لوگ لائق التفات نہیں سمجھتے۔

امام ابو حنیفہؒ نے عددیاتِ متقاربہ کے بارے میں جس شدت سے کام لیا وہ آپ کے تجارتی امور میں ماہر ہونے کا نتیجہ تھے۔

حسن بن زیاد لؤلؤی روایت کرتے ہیں "امام ابو حنیفہؒ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم کرنے سے منع فرماتے تھے حالانکہ وہ عموماً برابر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک تاجر تھے اور شتر مرغ کے انڈوں کو بھی ایک خبیر و بصیر تاجر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ انڈے صرف کھائے ہی نہیں جاتے بلکہ ان کے چھلکے زینت کی غرض سے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ لوگوں کے عرف کے اعتبار سے ان کا استعمال بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی لیے ابن الہمام لکھتے ہیں۔

---

[1] سرخسی ذکر کرتے ہیں، بیع سلم کے جو مسائل عددیات متقاربہ اور غیر متقاربہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ اسی لیے ان کا قول ہے۔ اصل هذا الجنس مروی عن ابی یوسف (مصنف)

"اس کی ترجیہ یہ ہے کہ لوگوں کے عرف وعادت کی عرض کو دیکھا جائے۔ اگر عرف عام میں انڈے صرف کھانے کے لیے خرید کئے جاتے ہوں جیسے دیہات میں تو ظاہر الروایت پر عمل کرنا واجب ہے اور اس طرح بیع سلم جائز ہوگی۔ اور اگر عرف میں ان کا چھلکا مقصود ہو جو قندیل کی زنجیروں میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ مصر اور دیگر بلادِ عربیہ میں۔ تو اس روایت پر عمل کرنا چاہیئے لہٰذا انڈوں میں بیع سلم ناروا ہوگی[1]"

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کتب ظاہر الروایۃ کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے۔ پھر بازار میں دیکھا کہ لوگ انڈوں کو مختلف اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں اس نئے انکشاف کی روشنی میں آپ نے فتویٰ دیا کہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ انہیں مکانات کو سجانے کے لیے خرید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کا چھلکا بھی قیمتی ہے۔

گوشت میں بیع سلم مسلم فیہ کا صرف کیلی یا وزنی ہونا کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی مقدار اور تعریف بالوصف کو اس طریقہ سے ضبط کیا جا سکے کہ تعریف وتعیین کے بعد معمولی ہی فرق باقی رہے۔ اگر اوصاف بیان کرنے سے اس کی ضبط و تحدید کا امکان نہ ہو بلکہ توصیف کے بعد بھی اس کے افراد میں بیّن تفاوت پایا جاتا ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں[2]

اسی قاعدہ کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں۔ کیونکہ گوشت اگرچہ ایک وزنی چیز ہے مگر وصف کے ذریعہ اس کی تعیین ممکن نہیں تعیین مقدار اور صفات ذکر کرنے کے بعد بھی اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو موجب نزاع بن سکتی ہے اور اس نزاع کا دفع کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ بتایا گیا ہے کہ اس میں جہالت دو راہوں سے آتی ہے

---

[1] کتب ظاہر الروایۃ میں مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے، اور ان کے نزدیک بیع سلم میں صرف شمار کرنے سے ان کی تعیین وتعریف ہو جاتی تھی [1] فتح القدیر ص ۲۲۶ ج ۵ [2] البدائع ص ۲۰۸ ج ۵

ایک یہ کہ گوشت کا اطلاق مقصود (بوٹی جو کھائی جاتی ہے) اور غیر مقصود (مثلاً ہڈی وغیرہ) پر ہوتا ہے۔ اور اس طرح اصل مقصود کے ساتھ غیر مقصود کے اختلاط کی بنا پر گوشت کے درجات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے جس سے بائع اور مشتری میں نزاع پیدا ہو سکتا ہے۔ مشتری چاہتا ہے کہ گوشت میں ہڈی نہ ہو جب کہ بائع کسی نہ کسی طرح اس میں ہڈی کو شامل کرنا چاہتا ہے۔ اگر کسی خاص عضو کے گوشت کی تعیین کر دی جائے تو بھی یہ نزاع بحال رہتا ہے۔

دوسری یہ کہ گوشت علی الاطلاق موٹے اور کمزور جانور دونوں کو شامل ہے اور لوگوں کے مقاصد اس میں مختلف ہو سکتے ہیں، یہ جہالت وصف بیان کرنے سے بھی دور نہیں ہوتی اور اس کا نتیجہ نزاع کی صورت میں رونما ہوتا ہے[1]

لیکن اگر گوشت میں ہڈی نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو کیا اس میں بیع سلم امام ابو حنیفہؒ کے یہاں جائز ہوگی؟ ابن شجاع روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ مگر یہ روایت کتب ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے (حسب بیان ظاہر الروایۃ گوشت کی بیع دونوں صورتوں میں ناجائز ہے) لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اگر جہالت کی وجہ سببِ اول ہے تو ابن شجاع کا بیان منطقی اعتبار سے درست ہے۔ پس بات یہ ہے کہ جہالت کی وجہ صرف سبب اول ہی نہیں بلکہ طریق ثانی بھی اس کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ ہڈی نہ ہونے کی شرط لگانے سے جہالت کا پہلا سبب دور ہو سکتا ہے مگر دوسرا نہیں۔

مسئلہ زیر بحث میں صاحبین کا اختلاف

نیز ہے گوشت کی بیع سلم کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے۔ جس کے دو اسباب تھے پہلا یہ کہ آپ امکانی حد تک نزاع کو روکنا چاہتے ہیں کیونکہ تجارت میں بگاڑ پیدا کرنے اور نفع کو برباد کرنے والی جھگڑے سے زیادہ اور کوئی چیز نہیں۔ لوگوں کے تعلقات میں جو خرابی واقع ہوتی ہے وہ مزید براں ہے۔ لہذا نہ صرف نزاع سے اجتناب ضروری ہے بلکہ ہر اس سودے سے جو اس پر منتج ہوتا ہو۔ دوسرا یہ کہ آپ کے تجارتی تجربات نے بتایا کہ اس قسم کی تجارت میں لوگوں کی اصل غرض کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ لہذا اس مسئلہ میں گویا آپ

---

[1] المبسوط ص ۱۳۷ ج ۱۲ نیز البدائع للکاشانی ص ۲۱۰ ج ۵

کی رائے صرف نظری قسم کی نہ تھی بلکہ آپ کی یہ رائے عملی ہے جو لوگوں کے اغراض مقاصد سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ بخلاف اس کے امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ بائع و مشتری ایک خاص عضو کا گوشت متعین کر دیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ایک معلوم اور موصوف وزنی چیز ہے لہٰذا دیگر وزنی اشیاء کی طرح اس کی بیع سلم جائز ہے۔ نیز اس لیے کہ جب اسے قرض لینا دینا جائز ہے تو سلم کیونکر ناروا ہو سکتی ہے اس میں ربا کے جاری ہونے کی وجہ بھی یہ ہے کہ یہ ایک موزونی چیز ہے لہٰذا اس کا حکم وہی ہو گا جو دیگر موزونی اشیاء کا۔ ہڈی بلاشبہ غیر مقصود ہے مگر اس کے اختلاط سے بیع سلم ناجائز نہیں ہو سکتی جیسے کھجوریں گٹھلی بھی ملی ہوتی ہے اور وہ مقصود نہیں۔ پس اس کی بیع سلم جائز ہو گی۔

اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبین نظر و قیاس سے زیادہ کام لیتے تھے اور بڑی کثرت سے قیاسات و تشبیہات استعمال کرتے۔ مگر امام ابو حنیفہ رح کا ذاتی رجحان اس سلسلے میں قیاسات کی طرف نہ تھا کیونکہ لوگوں کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر قیاسات کی کوئی حقیقت نہیں۔ آپ کی نظر اس بات پر مرکوز رہتی تھی کہ لوگوں میں جھگڑے کیونکر پیدا ہوتے ہیں آپ بچشم خود ملاحظہ فرما چکے تھے کہ لوگ موٹے اور کمزور جانور کے گوشت نیز ہڈی اور ہڈی سے خالی گوشت میں جھگڑا کرتے ہیں۔ آپ نے سوچا کہ اگر اس مسئلہ میں جھگڑے کو روکنے والے کسی وصف کی تعیین بھی کر دی جائے تو یہ سب کچھ لاحاصل ہے۔ لہٰذا آپ نے سلم کے ناروا ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا اور اس عام قاعدہ پر عمل کیا کہ جو جہالت بھی نزاع کا موجب ہو سکتی ہو اس سے وہ معاملہ ناجائز ٹھہرے گا۔ اس عام اصولوں کے پیش نظر آپ نے گوشت میں بیع سلم ناجائز قرار دی۔

پارچہ جات میں بیع سلم اور اس کے شرائط

یہ تھا بیع سلم کا تذکرہ کیلی وزنی اور عددیات متقاربہ میں۔ اقتباس کے مطابق ناپی جانے والی اشیاء میں بیع سلم جائز نہیں کیونکہ یہ اشیاء اموال مثلیہ میں شامل نہیں نیز تجزیہ و تقسیم ان کے حق میں ضرر رساں ہے۔ ان میں آحاد و اجزاء کی قیمت اس مجموعہ کی مقدار کے مطابق مختلف ہوتی ہے جس کے وہ اجزاء ہیں مثلاً گز کپڑا جو دس گز کے تھان میں ہو اس کی قیمت وہ نہیں ہوتی جو اس

گز کپڑا کی جو سو گز کے تھان میں ہو بلکہ اس میں فرق ہوتا ہے اور اگر وہ کپڑا بالکل غیر منقسم اور بہت زیادہ مقدار میں ہو تو اس میں اور بھی زیادہ تفاوت کا امکان ہے۔ یہ قیاس کا مقتضیٰ ہے مگر فقہاء نے استحساناً ناپی جانے والی بعض اشیاء مثلاً کپڑا اور فرشی قسم کی چیزوں کی بیع سلم جائز قرار دی ہے جن کی تحدید و تعریف اس طریق سے ممکن ہو کہ اس میں کوئی جھگڑا رونما نہ ہو سکے۔ استحسان اس اساس پر مبنی ہے کہ لوگوں میں یہ عام طور سے رائج تھا اور امام ابو حنیفہؒ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا لوگوں کے تعامل کے پیش نظر قیاس کو چھوڑ دیا کرتے تھے۔ بشرطیکہ آپ کو اس تعامل پر پورا وثوق ہو اور کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔ علاوہ ازیں جب کپڑے کی نوع، صفت، طول عرض اور اس کا پتلا یا گاڑھا ہونا بیان کر دیا جائے اور اس میں زیادہ تفاوت نہ ہو تو سلم میں جھگڑا پیدا ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ جب لوگوں کے تعامل کے پیش نظر غیر مثلی ہونے کے باوجود کپڑوں میں بیع سلم کو جائز قرار دیتے ہیں تو ساتھ ہی یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ مسلم فیہ کی تعیین و تعریف اس انداز سے کر دی جائے کہ اس میں وہ جہالت تامہ نہ رہے جو نزاع کا سبب ہو سکتی ہو تا کہ پتہ چل سکے کہ معاملہ کرنے والے کا مقصد کیا ہے، اور اس طرح نزاع کا خدشہ دور ہو جاتا ہے۔ جب کپڑے کی جنس، نوع، طول اور عرض سے کماحقہٗ اس کی تحدید و تعریف نہ ہو سکتی ہو بلکہ وزن کا اظہار ضروری سمجھا جائے اور جب کہ اختلافِ وزن سے بھی کپڑے کی قیمت بدل جاتی ہو تو اندریں صورت وزن کا ذکر بھی ناگزیر ہے تا کہ اس لاعلمی کا قطعی طور سے استیصال کر دیا جو جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ ریشمی کپڑے کے تاجر تھے اس لیے اس مسئلہ میں آپ نے جو گفتگو فرمائی ہے وہ ایک خبیر و بصیر تجربہ کار تاجر کی گفتگو ہے۔ وہ اس شخص کا کلام نہیں جو صورتوں اور مفروضوں کو صرف قیاس و ظن کی روشنی میں دیکھتا ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ریشمی پارچہ جات میں بیع سلم کے مسئلہ میں آپ طول و عرض بیان کرنے کے علاوہ ان کا وزن بتانا بھی ضروری سمجھتے ہیں، کیونکہ وزن بتانے کے بغیر مالیت معلوم نہیں کی جا سکتی کپڑوں میں طول و عرض کا بیان بھی بازاروں کے عرفِ عام کے مطابق ہونا چاہیئے تا کہ مسلم فیہ کپڑا

کی ادائگی ممکن ہو۔ گز کی مقدار بھی واضح کردی جائے تاکہ مخالفت رونما ہوسکے۔

امام ابوحنیفہؒ ماہرین فن کی فنی مہارت کا اعتراف کرتے ہیں اور اختلاف کی صورت میں ان کے فیصلہ کو مسلم فیہ کے بارے میں معتبر سمجھتے ہیں۔ جب مشتری کپڑے میں عمدہ ہونے کی شرط عائد کرے اور اس کو سپرد کرتے وقت ان میں اختلاف پیدا ہو۔ خریدار کہہ رہا ہو کہ یہ عمدہ نہیں اور بائع اسے عمدہ قرار دے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حاکم دو ماہرین فن کی طرف رجوع کرے اور ان سے دریافت کرے کہ یہ کپڑا جیّد ہے یا غیر جیّد۔ کیونکہ حاکم اس امر میں قطعی طور سے نابلد ہے۔ اس کو ان لوگوں کی رائے تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح اگر کسی ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو تو ماہرین کی خدمات سے استفادہ کیا جائے گا۔ سرخسی اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

"اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے

فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (النحل)

(اگر تمہیں معلوم نہیں تو جاننے والوں سے پوچھ لو)

اگر دونوں ماہر متفق ہو کر کہہ رہے ہوں کہ اس پر عمدگی کا اطلاق تو ہوتا ہے مگر یہ بہت عمدہ نہیں تو "رَبُّ السَّلَمْ"[1] (مشتری) کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ بائع نے اپنی شرط پوری کر دی ہے عقد معاملہ کے وقت مبیع کا جو نام لیا گیا تھا جس ادنیٰ چیز پر اس کا اطلاق ہوسکے گا وہی مراد لی جائے گی۔ کیونکہ اعلیٰ کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔ جو چیز اچھی ہوگی اس سے اوپر کوئی زیادہ اچھی بھی ہوگی"[2]

ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کپڑوں کے مسائل میں ایک ماہر تاجر کی طرح ہر شہر کی صنعت و حرفت کی خصوصیات کو جانتے اور ان کے امتیازی اوصاف کو سمجھتے تھے۔ اسی لیے وہ بیع سلم میں اس قید کو جائز سمجھتے تھے کہ فلاں شہر کا تیار کردہ کپڑا ہو۔ مثلاً ہرات کے پارچہ جات

---

[1] رب السلم مشتری کو کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ قیمت ـــ یعنی راس المال ـــ کا مالک ہے۔ مسلم الیہ سے مراد بائع ہے (مصنف) [2] المبسوط ص ۱۵۳ جلد ۱۲

ہیں بیع سلم کو صحیح کہتے تھے۔ مگر اس کے برعکس اگر وہ یہ کہے کہ ہرات کی گندم خریدنا چاہتا ہوں تو یہ درست نہیں۔ اس کی وجہ سرخسی لکھتے ہیں۔

"بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہرات کے پارچہ جات کی بیع سلم اس لیے جائز ہے کہ ان کے ختم ہو جانے کا واہمہ نہیں۔ برخلاف اشیاء خوردنی کے۔ کیونکہ ٹڈی دل کے آنے پر کبھی ہرات کی خوردنی اشیاء ختم بھی ہو سکتی ہیں مگر کاروبار کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بڑی کمزور بات ہے۔ فرق کی اصل وجہ یہ ہے کہ کپڑے کی نسبت جو ہرات کی جانب کی گئی ہے۔ یہ مسلم فیہ کی جنس بتانے کے لیے ہے ایک مقام کی تعیین کے لیے نہیں۔ کیونکہ "ہروی کپڑے" کا یہ معنے ہے کہ جو ایک خاص انداز سے بنا گیا ہو خواہ وہ ہرات میں بنا گیا ہو یا کسی دوسری جگہ اس کو "ہرات کا کپڑا" کہیں گے۔ کتاب میں اسی جانب اشارہ ہے جہاں یہ کہا گیا ہے کپڑے کو ہرات کی جانب منسوب کرنا اسی طرح ہے جیسے غلہ جات میں سے گندم کی تعیین کرنا، یعنی اس سے بیانِ جنس مقصود ہے اور اگر کہا جائے "ہرات[1] کی گندم" تو اس سے مراد وہی گندم ہوگی جو ہرات کے شہر میں پیدا ہوتی ہو۔ دوسری جگہ کی گندم کو ہرات کی گندم نہیں کہہ سکیں گے۔ اگرچہ اسی قسم کی ہو، اس میں ایک جگہ کی تعیین پائی جاتی ہے۔ اسی لیے اس کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے[2]۔"

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ حنفی میں کپڑوں کے شہروں کی جانب منسوب کرنے کو صناعت کی ایک خاص قسم بیان کرنے پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ ایک مقام کی تعیین پر۔ یقیناً یہ اسی شخص کا کلام ہو سکتا ہے جو بازاروں کے اخبار و احوال اور معاملات میں لوگوں کے اغراض و مقاصد سے آگاہ ہو۔

مسلم فیہ کے وجود میں ائمہ کا اختلاف | امام ابوحنیفہؒ بیع سلم کی صحت کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مسلم فیہ (جس چیز کا یہ سودا کیا جارہا

---

[1] ہرات، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے (مصنف)

[2] المبسوط ص ۱۵۰، جلد ۱۲

ہو (مثلاً غلہ وغیرہ) معاملہ کرتے وقت بازاروں میں یا لوگوں کے پاس موجود ہو اور خریدار کو ادا کرنے تک موجود رہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس کے خلاف ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ چیز معاملہ کرتے وقت اور ادائیگی کے وقت موجود ہو۔ خواہ درمیان میں موجود نہ رہے امام شافعیؒ کے نزدیک ادائیگی کے وقت موجود ہونا ضروری ہے اور معاملہ کرتے وقت نہیں۔

ان تینوں اماموں کے اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں مسلم فیہ کا عقد معاملہ سے لے کر وقت تفویض تک موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر درمیان میں ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ٹھہرے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک وقتِ عقد اور وقتِ تسلیم موجود ہونا ضروری ہے۔ مگر درمیانی عرصہ میں مسلم فیہ کے ختم ہونے سے معاملہ باطل نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سپرد کرتے وقت اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی اسی وقت ہوگی جب مقررہ وقت آئے گا لہٰذا اسی وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ پہلے۔[1]

ابن عباسؓ کی یہ حدیث امام مالکؒ کے مسلک کی مؤید ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہلِ مدینہ پھلوں کی بیع پیشگی ایک دو سال کے لیے کر دیتے ہیں بلکہ بسا اوقات تین سال پہلے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو ان کا ماپ تول مقرر کرلے۔[2]"

ظاہر ہے تازہ پھل اتنی مدت نہیں رہ سکتے تاہم آپ نے اسے جائز ٹھہرایا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اپنے مقرر کردہ دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ پہلا یہ ہے کہ مہلت والے جو قرض ہوں مقروض کی موت کے وقت اس کی ادائیگی اسی وقت فوری طور سے کی جاتی ہے۔ مسلم فیہ بائع پر قرض ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کی مہلت ختم ہو جائے گی اور اسی وقت ادائیگی ضروری ہوگی۔ لہٰذا ورثاء پر واجب ہوگا کہ اس کے ذمہ جو قرض ہوا سے ادا کر دیں دوسرا یہ کہ بیع وشرا کے جملہ اقسام میں تسلیم مبیع پر بائع کی قدرت صحتِ بیع کے لیے شرطِ اولین ہے۔ لہٰذا ضروری ہوگا کہ جب تک مبیع اس کے ذمہ واجب الادا رہے۔ یہ قدرت

[1] مذاہب کے تفصیلی دلائل و ترجیح مسلک صحیح کے لیے دیکھئے نیل الاوطار ص ۲۴۳ — ۲۴۴ ج ۵ (ع-ح)

[2] المنتقی از مجد الدین ابن تیمیہ بحوالہ کتب صحاح (ع-ح)

بحال رہے۔ جب یہ ممکن ہے کہ ادائیگی عقدِ معاملہ کے وقت سے لے کر وقتِ مقررہ آنے تک کسی وقت بھی وجوب کا احتمال رکھتی ہو تو ضروری ہوگا کہ یہ قدرت اس پورے عرصہ میں پائی جاتی ہو۔

ان دو قواعد کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب وقتِ عقد سے لے کر وقتِ تسلیم تک مسلم فیہ کا پایا جانا شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے بائع اس مدت کے درمیانی عرصہ میں کسی وقت فوت ہو جائے اور اس کے قرض کی ادائیگی بلا مہلت فوری طور سے کرنی پڑے۔ اور اس وقت ادائیگی پر قدرت ضروری ہو۔ لہٰذا اس احتمال کے پیشِ نظر مسلم فیہ کا وقتِ عقد سے وقتِ مقررہ آنے تک موجود رہنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ بائع کی زندگی ایک موجود اور جانی پہچانی ہوئی چیز ہے لہٰذا مبیع کے ادا کرنے تک فرض کیا جائے گا کہ وہ باقی رہے گی۔ موت کا احتمال ایک موجود و معلوم چیز کے مقابلہ میں بڑا بعید ہے۔ لہٰذا احکام کے اثبات میں ناقابلِ التفات ہے کیونکہ احکام ایسی چیز پر مبنی ہوتے ہیں جو اس وقت موجود ہو اور مابعد تک اس کی بقا فرض کر لی جاتی ہے۔ بشرطیکہ ایسا ممکن ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے خلاف یہ دلیل امام شافعیؒ کے قواعد میں سے ایک قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ استصحاب الحال (کسی چیز کے متعلق یہ نظریہ قائم کرنا کہ جو حالت اس کی پہلے تھی اب بھی وہی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہوگی) حقوق کو ثابت کر سکتا ہے۔ جب استصحاب الحال کے قاعدہ کی بنا پر اس کی زندگی کی بقا فرض کر لی جائے گی تو اس مفروضہ کی بنا پر یہ معاملہ درست ٹھہرے گا۔ مگر حنفیہ استصحاب الحال کو اسقاطِ حقوق سے روکنے والا ضرور مانتے ہیں اور حقوق دلانے والا خیال نہیں کرتے۔ سرخسی لکھتے ہیں "اگر سوال کیا جائے کہ اس کی زندگی فی الحال موجود ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ اس وقت تک زندہ رہے گا اور ادائیگی سے پہلے موت کا آنا ایک فرضی امر ہے؟ ہم اس کا جواب دیں گے کہ بات ٹھیک ہے مگر اس وقت تک بائع کی زندگی کا بقا استصحاب الحال کے قاعدہ پر مبنی ہوگا لہٰذا اس کی زندگی اس کے اپنے مال کے اپنے مال پر قابض رہنے میں تو معتبر سمجھی جائے گی۔ مگر یہ نہیں ہو سکے گا کہ

کہ وہ اپنے مورث کا وارث بھی قرار پائے۔ لہٰذا اس طریق سے ادائیگی پر اس کی قدرت ثابت نہ ہو سکے گی۔ مگر اس صورت میں کہ وہ چیز فی الحال موجود ہوتا کہ اس کی زندگی جملہ اوقات میں وقتِ تسلیم تک اس چیز سے متصل رہے[1]۔"

یہ ہے سرخسی کا طرزِ استدلال! علامہ کاشانی ایک اور طریقہ سے حنفیہ کا نظریہ ثابت کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: "بائع میں فی الحال مسلم فیہ کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ مبادا وہ چیز ادائیگی کے وقت موجود نہ رہے لہٰذا اگر وہ ادائیگی کے وقت موجود ہوگی تو اس کا معنی یہ ہوا کہ قدرت موجود ہے اور اگر پہلے ضائع ہو گئی تو قدرت بھی ثابت نہ ہو سکی۔ اور تصور کر لیا جائے گا کہ قدرت پہلے سے تھی ہی نہیں۔ لہٰذا ثبوتِ قدرت میں شک واقع ہوا اور شک پیدا ہونے سے قدرت ثابت نہ ہو سکے گی[2]۔"

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وقتِ ادائیگی تک مسلم فیہ کا پایا جانا اس لیے ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ عند التسلیم اس کے وجود میں کوئی شبہ باقی نہ رہے کیونکہ تسلیم کے وقت اس کا پایا جانا مشکوک ہے لہٰذا ہر قسم کے دھوکا سے پاک کرنے کے لیے یہ شرط لگائی گئی کہ مسلم فیہ معاملہ کرتے وقت موجود ہو اور مشتری کو سپرد کرتے وقت جس پر اصل قدرت کی بنیاد ہے مسلم فیہ موجود رہے۔

مسائل تجارت میں امام ابوحنیفہؒ کا بنیادی فکر

یہ ہے نقطۂ نظر جس کو مسلم فیہ کے عقدِ معاملہ سے لے کر وقتِ تسلیم تک موجود رہنے کی شرط میں امام صاحبؒ نے ملحوظ رکھا ہے جو اس امر کا غماز ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اسلوبِ فکر و نظر اس تاجر جیسا ہے جو تجارت کو دھوکہ فریب اور اظہارِ عجز کے مواقع سے بچانا چاہتا ہو اور اس کا نظریہ یہ ہو کہ بیع سلم کا معاملہ کرنے والا اسی وقت اسے ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ جب ادائیگی اس کے لیے ضروری ہو جائے۔ جب ادائیگی کے وقت اسے اس چیز کے پائے جانے کا یقین نہ ہو تو عند التسلیم اسے قدرت کے تحقق کا یقین نہ ہوگا۔ لہٰذا اس وثوق و یقین کو حاصل کرنے کے لیے انھوں نے معاملہ کرتے وقت سے لے کر یہ شرط عائد کر دی ہے تاکہ مکر و فریب اور عجز کے امکانات ختم ہو جائیں۔

---

[1] المبسوط ص ۱۳۵ ج ۱۲ [2] البدائع ج ۵ ص ۲۱۱

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ تجارتی مسائل میں دو امور امام ابو حنیفہؒ کے پیش نظر تھے۔
(۱) امانت ہر لحاظ سے (۲) دھوکہ فریب سے کلی اجتناب۔

یہ درست ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس بات کے حریص تھے کہ بیع سلم میں دھوکہ و فریب کا کوئی امکان نہ رہے اور یہ حرص اس شرط کی موجب ہوئی تاکہ آغاز کار ہی میں یہ معاملہ پختہ ہو جائے مگر وقت ادائیگی کے بعد آپ نے اس میں مسامحت سے کام لیا۔ اگرچہ ادائیگی کی نوبت ابھی نہ آئی ہو اور مسلم فیہ ختم ہو جائے کہیں اس کا وجود نہ ہو۔ اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ کے ختم ہونے سے بیع فسخ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں بڑی حد تک دھوکہ کے امکانات باقی نہیں رہے اور مسلم فیہ عقدِ معاملہ سے لے کر وقت تسلیم تک لوگوں میں موجود رہی۔ بس اسی سے یہ معاملہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ______ لہٰذا اس معاملہ میں استحکام پیدا ہوتے اور دھوکہ و فریب کے باقی نہ رہنے کے بعد اگر عارضی طور سے مبیع کہیں موجود نہیں رہا تو اس سے وہ معاملہ باطل نہیں ٹھہرے گا کیونکہ اس میں تمام احکام کے بروقت پائے جانے کے امکانات پہلے موجود رہ چکے ہیں نیز اس لیے کہ جس طرح یہ چیز عارضی طور پر فی الحال موجود نہیں رہی۔ اسی طرح موجود بھی ہو سکتی ہے پھر جونہی ملے گی خریدار کے سپرد کر دی جائے گی[1]

بیع سلم میں مقام ادائیگی کی تعیین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا امام ابو حنیفہؒ اس بات کے حریص تھے کہ بیع سلم میں غرر و جہالت کا کوئی شائبہ رہنے نہ پائے اسی لیے آپ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ بائع اور مشتری بیع سلم میں وہ جگہ معین کر لیں جہاں مسلم فیہ مشتری کو ادا کی جائے۔ خصوصاً جب کہ اس کے لے جانے میں تکلیف اور خرچ بھی آتا ہو۔ صاحبین یہ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں کہ معاملہ کرتے وقت اگر اس کی وضاحت نہ کی جائے تو جہاں

---

[1] البدائع۔ امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب مسلم فیہ وقتِ تسلیم گزرنے کے بعد ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ہو جائے گا اور راس المال واپس کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ختم ہونے کی بنا پر ادائیگی کا امکان نہیں رہا لہٰذا یہ معاملہ اسی طرح باطل ٹھہرے گا جیسا کہ اس صورت میں جب کہ مبیع خریدار کو دینے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے کیونکہ ایک ایسے مبیع کی ادائیگی سے عاجز ہونا جس کے اوصاف مذکور ہوں اسی طرح ہے جیسے ایک معین اور موجود مبیع کا ضائع ہو جانا (مصنف)

یہ معاملہ قرار پایا ہو وہیں مشتری کو چیز ادا کرنی چاہیئے۔

واقعہ یہ ہے کہ پہلے امام ابوحنیفہؒ بھی صاحبین کے قول سے متفق تھے مگر آپ نے اپنی رائے بدل دی اور مقام کی تعیین شرط ضروری قرار دی۔ ترک رائے کو تبدیل کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے بیع وشراء کے معاملات میں ایسے امور بچشم خود ملاحظہ کیئے جو اس نظریہ کی تبدیلی کا موجب ہوئے ؛ آپ نے دیکھا کہ مقام ادائیگی کی تعیین نہ کرنے سے بیع وشراء میں اکثر جھگڑے اور فساد پیدا ہوتے ہیں۔ ہم اسی بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے انہی مضرات کے پیش نظر اپنا نظریہ تبدیل کیا اور چاہا کہ بیع سلم کو نزاع کے اسباب وذرائع سے محفوظ رکھا جائے۔

ہم پہلے صاحبین کی دلیل ذکر کرتے ہیں اور پھر امام ابوحنیفہؒ کی۔ یا یوں کہئے کہ پہلے آپ کی رائے اوّل اور پھر رائے ثانی کی دلیل ذکر کریں گے جو ہمارے خیال میں امتحان وتجربہ کی پیداوار ہے نہ کہ صرف فقہی قواعد کا نتیجہ۔

آپ کا پہلا نظریہ یہ تھا کہ مقام تسلیم ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، معاملہ کرتے وقت اگر مقام تسلیم کی تعیین نہ کی جائے تو مبیع اسی مقام پر ادا کیا جائے گا جہاں بیع سلم کا معاملہ قرار پایا تھا یہ یہ نظریہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ مقامِ عقد ہی مقام التزام ہے۔ لہذا دونوں معاملہ کرنے والوں نے جو ذمہ داری قبول کی اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے یہی مقام متعین ہوگا جیسے کہ جہاں قرض لیا جائے وہی مقام ادا ہوتا ہے یا جہاں کسی چیز کو ہلاک کیا جائے اسی جگہ تاوان ادا کیا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ راس المال یعنی قیمت کا معاوضہ ہے اور ہنوز قابلِ ادا ہے۔ اور راس المال کی ادائیگی مقامِ عقد میں ضروری ہے کیونکہ راس المال کا مجلس میں وصول کرنا بیع سلم کی صحت کے لیے مشروط ہے۔ بائع اور مشتری کی مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ کا مقامِ ادائیگی ایک ہی ہو بشرطیکہ کوئی اور شرط عائد نہ کی گئی ہو۔ پس عقدِ معاملہ کے اعتبار سے یہی امر ثابت ہے کہ جہاں یہ سودا قرار پایا وہیں خرید کردہ چیز مشتری کو سپرد کی جائے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور مشتری نے جو راس المال بائع کی مجلس میں ادا کیا اس کے بدلہ میں مسلم فیہ مشتری کا واجب الوصول حق ہے لہذا جہاں یہ قرض ثابت

ہوا وہ مقام عقد ہے۔ اور یہی وہ جگہ ہے جہاں وہ اس حق کا مالک ہوا اور جہاں کسی چیز کی ملکیت حاصل ہو وہاں ہی اسے اپنی تحویل میں لینا چاہیئے۔ جو شخص کسی مقام معین میں کوئی چیز خرید کرے تو وہ اسی جگہ میں اس پر قابض ہوگا جہاں وہ اس کا مالک بنا۔

رائے اوّل کے یہ دلائل وبراہین سب فقہی قیاسات ہیں جن میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا گیا ہے اور ان میں بڑا استحکام پایا جاتا ہے۔ نیز یہ بیع وشرا کے قواعد سے بڑی لطیف مناسبت رکھتے ہیں۔

رائے ثانی کے دلائل دو امور پر مبنی ہیں۔ دلیل اوّل جس پر امام صاحبؒ کا زیادہ اعتماد ہے۔ اور شاید وہی آپ کے نظریہ کی تبدیلی کا سبب ہوئی یہ ہے کہ مقام تسلیم کی عدم تعیین کی صورت میں جہالت پائی جاتی ہے جو موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ مبیع پر قبضہ کا استحقاق ایک مدت کے بعد ہوتا ہے اور اس بات کا بھی امکان ہوتا ہے کہ وہ مدت طویل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ جہاں یہ معاملہ قرار پایا وہ مقام مبیع کی وصولی کا وقت آنے پر لائق تسلیم نہ رہے یا وہاں مبیع کو وصول کرنا دشوار ہو۔ چنانچہ امام صاحبؒ سے مروی ہے "غور فرمایئے! اگر بحر مواج میں ایک کشتی سمندر کی لہروں کو چیرتی ہوئی جارہی ہو اور وہاں بیع سلم کا معاملہ منعقد ہوا ہو تو کیا وقت مقرر آنے پر اسی کشتی میں خرید کردہ چیز مشتری کو دی جائے گی [1]" اس سے معلوم ہوا کہ تجربات کی روشنی میں امام ابوحنیفہؒ یہ محسوس کر چکے تھے کہ مقام تسلیم کی لاعلمی موجب نزاع بن سکتی ہے اور مقام عقد کو متعین کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ بھی نہیں جس سے ازالۂ خصومات ہو سکے یا ان کا دائرہ محدود ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ منعقد کرنے سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو شرط سے اس کو تبدیل کرنا ممکن نہ ہوتا کیونکہ جو بات معاملہ کرتے وقت قرار پا چکی تھی یہ اس کی مخالفت ہوتی۔ حالانکہ بالاتفاق شرط لگانے سے مقام عقد کو تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صرف عقد معاملہ سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا۔ مگر اس دلیل کو یوں رد کیا جا سکتا ہے کہ عرف عام یا نص میں وارد شدہ شرائط سے معاملات کے احکام میں زیادتی بھی ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیع مطلق میں مشتری جب عقد بیع کر لیتا ہے تو وہ مالک ہو جاتا ہے لیکن

---

[1] المبسوط ج ۱۲ ص ۱۳۸

بائع نے اگر خیار کی شرط لگائی ہو تو ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ لہذا مکان کے بارے میں یہ قیاس اگر ویسے ہی قیاس سے رد کر دیا گیا تو پہلی عملی دلیل ناقابلِ تردید ہے۔

ہاں جو قیاسات اس مقصد کے اثبات کے لیے کئے گئے تھے کہ جب بیع سلم میں مقامِ تسلیم کی تعیین نہ کی جائے تو اس کا مطلب مقامِ عقد ہی ہوتا ہے۔ ان کی تردید میں کہا جا سکتا ہے کہ مبیع کو ہلاک کرنے اور قرض کی صورت میں استحسان کے لیے وہی جگہ اس لیے متعین ہے کہ ان دونوں میں استحقاق فوری ہوتا ہے اور مؤخر نہیں ہوتا لہذا اس بات کو حقیر سمجھنے میں کوئی حرج نہیں کہ جس مقام پر بسبب استحقاق یعنی استہلاک یا قرض پایا گیا مقامِ ادائیگی بھی وہی ہو۔ اسی طرح راس المال کی ادائیگی عقدِ معاملہ کے متصل بلکہ مجلسِ عقد میں ہوتی ہے لہذا مقامِ ادا بھی وہی ہو گا جہاں معاملہ قرار پایا۔ اور جگہ کو تبدیل کرنا جائز نہیں۔ مگر مسلم فیہ کو سپرد کرنے کا قیاس اس پر نہیں کیا جا سکتا۔ نیز اس مسئلہ میں دونوں بدل برابر حیثیت کے نہیں اور تسلیمِ مبیع کے اعتبار سے یہ بیع ایک استثنائی درجہ رکھتی ہے کیونکہ بائع و مشتری کے کسی خاص فائدہ کی بنا پر یہ بیع ایک بدل کو مؤخر اور دوسرے کو معجل کرنے پر مبنی ہے۔ اگر مکان میں مساوات ثابت کی جائے تو مساوات فی الزمان بھی ہونی چاہیئے مگر مساوات فی الزمان اس میں بالکل نہیں کیونکہ سلم کی اساس یہی امر ہے کہ اس میں مبیع بعد میں وصول کیا جائے لہذا جب مساوات زمانی ثابت نہیں تو مساوات مکانی بھی ثابت نہ ہوئی۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اولاً عملی پہلو پر مبنی ہے اور یہی آپ کے احتجاج کا رکن رکین ہے پھر آپ قیاسات سے اس کو مزید تقویت بہم پہنچاتے ہیں اور وہی قیاسات اس مسئلہ کی فقہی اساس قرار پاتے ہیں جب کہ صاحبین نے آپ کے جس قولِ اوّل پر اعتماد کیا اس کی حیثیت صرف فکری و نظری ہے عملی نہیں۔

امام اور صاحبین کے اختلاف کی نوعیت

امام اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں تھا جب مسلم فیہ کے حمل و نقل میں مشقت اور خرچ کی صورت پیدا ہوتی ہو جب ایسا نہ ہو تو بالاتفاق مکانِ تسلیم کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس ضمن میں صاحبین تو اپنے اسی اصول کے پابند رہے کہ جہاں وہ معاملہ انجام دیا گیا اسی

جگہ اس کی ادائیگی بھی ضروری ہے لیکن حضرت امامؒ ایک عملی تاجر تھے اس لیے تجارتی معاملات کی روشنی میں آپ کا خیال یہ تھا کہ ادائیگی جہاں ممکن ہو کر دی جائے کوئی خاص جگہ معین نہ ہو سکے تو نہ سہی اگر بائع و مشتری نے کسی جگہ کی تعیین کی ہو تو یہ شرط بے سود ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔ عقدِ معاملہ کی بنا پر بھی کوئی خاص مقام متعین نہیں ہوتا۔ تعیین تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی فائدہ ہو (اور یہاں کوئی فائدہ نہیں) سرخسی لکھتے ہیں "غیر مفید شرط کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جس چیز کے حمل و نقل میں کوئی دقت پیش نہ آتی ہو نقل مکانی سے اس کی قیمت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ مالیت میں فرق تو کسی چیز کے بازار میں کم ملنے یا زیادہ ملنے کی صورت میں ہوتا ہے یا جس چیز کے حمل و نقل میں دقت پیش آتی ہو اختلافِ مکان سے اس کی مالیت بھی مختلف ہو جاتی ہے مثلاً دیکھئے گندم یا ایندھن مصر میں بھی موجود ہے اور سوادِ مصر (دیہات[1]) میں بھی۔ مگر شہروں میں ان کی قیمت دیہات کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ اختلافِ مکان کے ماسوا اور کیا ہو سکتی ہے؟

غرضیکہ مقامِ تسلیم کی تعیین سے متعلق آپ کو امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں ان کی تاجرانہ مہارت کا ثبوت ملے گا خواہ ان اشیاء کی نقل مکانی مشکل[2] ہو یا آسان، کیونکہ آپ کے فقہی نظریات تجارت

---

[1] یہاں "سواد" سے مراد دیہات ہیں اور مصر سے شہری آبادی۔ سرخسی فرض کرتے ہیں کہ جن اشیاء کے حمل و نقل کی ضرورت نہیں ان کی مالیت اختلافِ مکان سے تبدیل نہیں ہوتی بلکہ مالیت کا اختلاف کثرتِ وجود یا قلتِ وجود سے ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ مکان کی شرط مالیت کے اختلاف کی وجہ سے ہی ہو بلکہ راستہ کی مشکلات کے باعث بھی ہو سکتی ہے بنا بریں اس شرط کے ذکر میں فائدہ موجود ہے (مصنف) [2] جن اشیاء میں باربرداری کی ضرورت لاحق ہوتی ہے ان میں تعیین مکان سے متعلق صاحبین اور امام ابوحنیفہؒ کے مابین چار جگہ اختلاف پایا جاتا ہے (۱) بیع سلم کے مسائل میں (۲) مبیع کی قیمت کے بارے میں جب وہ موجل ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت پیش آتی ہو (۳) اجارہ کی مزدوری کے بارے میں جب وہ ایک موصوف اور محدود چیز ہو اور موجل ہو (۴) تقسیم کے بارے میں جب اس کا بدل ایک موصوف اور موجل سے ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت لاحق ہوتی ہو۔ ان جملہ مسائل میں مقامِ ادائیگی کی تعیین امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں۔ جب معاملہ کرتے وقت کسی جگہ کی تعیین نہ کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں مقامِ عقد ہی مقامِ ادائیگی ہوگا (مصنف)

کے عملی امور سے ماخوذ و مستنبط تھے۔

بیع سلم میں راس المال کی تعیین ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ راس المال کی تعیین بیع سلم کی صحت کے لیے شرط ہے۔ تعیین سے مراد یہ ہے کہ اس کی مقدار، جنس اور وصف بتا دیئے جائیں۔ اشارہ سے بھی اس کی تعیین ہو سکتی ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے۔ اگر راس المال "ذوات قیم"[1] سے ہو تو اشارہ سے تعیین کی جا سکتی ہے۔ مگر "مثلی اشیاء" میں اشارہ ناکافی ہے بلکہ اس کے ساتھ جنس، نوع اور مقدار بتانے کی بھی ضرورت ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ امام سفیان ثوریؒ ان کے ہمنوا ہیں اور صاحبین خلاف ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی اپنے اصول پر ہیں اور وہ یہ کہ معاملہ میں جو دو چیزیں ایک دوسرے کا عوض ہوتی ہیں ہر ممکن طریق سے ان کی تعیین ہو جانی چاہیئے۔ لہٰذا "ذوات قیم" اشیاء میں اشارہ کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ ان کی تعیین و تعریف اور کیا ہو سکتی ہے مگر "مثلی اشیاء" میں اشارہ سے تعریف کرنا کافی نہیں، کیونکہ اشارہ کے علاوہ اس کی مقدار بتا کر بھی اس کی زیادہ کی جا سکتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تھوڑی تعریف اس صورت میں کافی نہیں ہوتی۔ جہاں زیادہ تعریف کا امکان ہو صاحبین کہتے ہیں کہ جب مجلس میں مبیع کو سپرد کیا جا سکتا ہو تو اشارہ سے معین کرنا بھی کافی ہے۔ اب ہم فریقین کے دلائل میں قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام صاحبؒ کی رائے کی توجیہ لکھیں گے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ راس المال کی پہچان کی ضرورت صرف اس لیے ہے تا کہ اس لاعلمی زیادہ تعریف کی حاجت باقی نہیں رہتی اور اس میں "قیمی" اور "مثلی" اشیاء میں کوئی حد فاصل نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ "مثلیات" بھی "ذوات قیم" کی طرح اشارہ سے معین ہو جاتی ہیں۔ جب اشارہ سے آخر الذکر اشیاء معلوم و متعین ہو جاتی ہیں تو مثلی اشیاء کے غیر متعین ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

یہ ہے صاحبین کا نظریہ! امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مثلی اشیاء کی جہالت مقدار کا نتیجہ

---

[1] "ذوات قیم" اور "مثلی" ایک فقہی اصطلاح ہے۔ مثلی سے مراد عام طور سے ماپ تول والی چیزیں یا ان جیسی یعنی جن کا مثل ہو سکے۔ ان کے علاوہ قیمی، جن کا حساب قیمت سے ہوگا۔ (ع۔ ح)

کبھی مسلم فیہ کی جہالت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور مسلم فیہ کی جہالت موجب نزاع ہوتی ہے۔
اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلی اشیاء کو اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور اس سے ان کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا کبھی مثلی چیز کے ایک جزو پر کسی غیر کا حق بھی ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے باقی ماندہ حصہ کے معاوضہ میں مسلم فیہ کا مناسب جزو اخذ کر لیا جائے گا۔ جب راس المال (ثمن) معلوم المقدار نہ ہو تو پتہ نہیں چل سکتا کہ اس میں غیر کا حق کس قدر ہے اور اس سے باقی کس قدر بچتا ہے۔ اور اس بات کا پتہ چلانا بھی آسان نہیں کہ اس کے عوض مسلم فیہ کی کتنی مقدار آسکے گی تاکہ اس کی ادائیگی ضروری ہو پس راس المال (ثمن) کی جہالتِ مقدار کبھی مسلم فیہ کی جہالت پر منتج ہوتی ہے اور اس سے جھگڑا پیدا ہونے کا خدشہ ہے لہذا بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر دقیق ہونے کے ساتھ عملی بھی ہے اور عملی تجربات ہی اس کے اختیار کرنے کا سبب ہوئے۔

بیع سلم کے چند دیگر مسائل میں اختلاف

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے اسی اختلاف پر اس سلسلے کے بعض دوسرے ذیلی مسائل کا اختلاف بھی مبنی ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں۔

۱۔ جب راس المال (ثمن) کے عوض دو مختلف قسم کی چیزیں خریدی جائیں۔ فرض کیجئے راس المال ایک سو پونڈ ہے۔ اس کے عوض دو قسم کی روئی خریدنا چاہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے کہ اس بات کی تعیین کی جائے کہ روئی کی ہر قسم کتنے کی خریدی جائے گی۔ صاحبین یہ شرط نہیں لگاتے بلکہ اجمالی تعریف اور قبضہ کو کافی سمجھتے ہیں۔

۲۔ جب راس المال کی دو علیحدہ قسمیں ہوں اور جو چیز خریدی جا رہی ہے وہ ایک ہو۔ مثلاً راس المال درہم اور دینار ہوں اور ان کے عوض ایک ہی قسم کی روئی خریدی جا رہی ہو اور اس کی پوری تعریف ذکر کر دی گئی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اس معاملہ کو فاسد قرار دیتے ہیں مگر صاحبین کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحب البدائع کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں بناء خلاف وہی اختلاف ہے جو قبل ازیں بیان کیا گیا۔ لکھتے ہیں "ذکر کردہ اصل پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ راس المال کی مقدار بتانا ضروری خیال کرتے ہیں تو جس صورت

میں راس المال ایک ہوگا اور اس کے مقابلہ میں دو مختلف چیزیں ہوں گی تو راس المال کو قیمت کے اعتبار سے ان پر تقسیم کیا جائے گا نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے۔ صرف اندازہ ہی سے معلوم کیا جا سکے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں کتنا راس المال آتا ہے لہذا ان کے مقابلہ میں راس المال کی مقدار مجہول رہے گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک راس المال کی جہالتِ مقدار بیع سلم کو فاسد کر دیتی ہے۔ چونکہ صاحبین کے نزدیک راس المال کی مقدار معلوم کرنا شرط نہیں لہذا ان کے نزدیک راس المال کا نہ معلوم ہونا مضر نہ ہوگا۔[1]

راس المال کا مجلس میں وصول کرنا

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین یہ مسئلہ طے شدہ ہے کہ جب مجلس برخاست ہو جائے اور بائع نے راس المال وصول نہ کیا ہو تو بیع سلم باطل ٹھہرے گی۔[2] وجہ بطلان یہ ہے کہ جو چیز خرید کی جا رہی ہے وہ ادھار ہے۔ جب بائع راس المال بھی وصول نہ کرے گا تو یہ قرض کی بیع قرض کے عوض ہوگی جو ناروا ہے جب کہ حدیث نبوی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الکالئ بالکالئ[3] (آپ نے ایک ادھار چیز کے عوض دوسری ادھار چیز خرید کرنے سے منع فرمایا)

نیز اس لیے کہ بیع سلم کی حقیقت کا یہ تقاضا ہے کہ راس المال پیشگی ادا کر دیا جائے۔ سلم اور سلف کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ ثمن (راس المال) پہلے ادا کیا جائے تاکہ اسے سلم یا سلف کا نام دیا جا سکے۔ حدیث شریف میں وارد ہے من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم (جو بیع سلم کرنا چاہے وہ ناپ تول کی تعیین کرے) دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں من اسلم فیسلم فی کیل معلوم[4]

لفظ "سلم" سے تسلیم یعنی ادائیگی کا پتہ چلتا ہے اور لفظ "سلف"[5] پیشگی کے مفہوم کا اظہار

[1] البدائع ص ۲۰۲ ج ۵ [2] ہم نے یہ کہا کہ مجلس میں راس المال وصول نہ کرنے سے بیع سلم باطل ٹھہرے گی حالانکہ ہم نے اسے بیع سلم کی شرط قرار نہیں دیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں بیع منعقد ہو جائے گی مگر جب یہ خرابی پیدا ہوئی باطل قرار دے دی گئی۔ (مصنف) [3] نصب الرایہ ص ۳۹ ۔۔ ۴۰ ج ۴ (ع س)

[4] حوالہ اوپر گزر چکا (ع س) [5] البدائع۔

کرنا ہے لہٰذا اس بیع کی شرعی اور عرفی حقیقت لامحالہ راس المال کو سپرد کرنے کا تقاضا کرتی ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ہمنوا تھے۔ امام مالکؒ بھی اصل نظریہ سے متفق تھے۔ اسی لیے راس المال کو تاخیر ادا کرنے کی شرط ان کے یہاں ناروا ہے تاہم راس المال کو تاخیر ادا کرنے سے بیع سلم کو باطل نہیں قرار دیتے کیونکہ مسامحت کے طور سے بھی ایک دو روز کی تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ گویا بیع سلم کی صحت کے لیے راس المال کا مجلس میں وصول کرنا شرط نہیں لیکن مؤخر کرنے کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔

علامہ سرخسی، امام مالکؒ کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "اگر راس المال ایک دو روز تک، نہ بھی وصول کیا جائے تو سلم جائز ہے بشرطیکہ راس المال مؤجل نہ ہو جیسے بیع کرتے وقت مجلس میں قیمت وصول کرنا شرط نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ قیمت نقد ہو ادھار نہ ہو۔ نقد کے مقابلہ میں مؤجل کا لفظ بولا جاتا ہے اور ادھار کی بیع ادھار کے عوض حرام ہے۔ البتہ ایک دو روز قیمت نہ وصول کرنے کو مؤجل نہیں کہا جا سکتا ہے بلکہ اسے نقد ہی کہا جائے گا"[1]

بیع سلم کو بطلان و فساد سے بچانے کے لیے راس المال کا مجلس میں وصول کرنا ضروری ہے۔ راس المال خواہ "عین ہو یا دَین" یعنی راس المال خواہ ایک مثلی چیز ہو جس کی تعریف اوصاف سے کی جا سکتی ہو۔ یا تعیین کی بنا پر معین ہو۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ راس المال جب ایک عینی چیز ہو تو اس کو مجلس میں ادا کرنا ضروری نہ ہوتا۔ کیونکہ مجلس میں قبضہ کی ضرورت اس لیے لاحق ہوتی ہے کہ بیع سلم "قرض کی بیع قرض کے عوض" والی صورت اختیار نہ کرے اور یہاں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ یہاں ایک ادھار چیز کی بیع ایک معین چیز کے عوض ہے۔ نیز اس لیے کہ راس المال کی تعیین کی وجہ سے یہ معاملہ سرانجام دیا جا چکا ہے اور اسی پر سارے معاملہ کا انحصار لہٰذا تعیین کی بنا پر بائع کو راس المال (ثمن) کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اور اس کے حق کے تعین کے لیے قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا حق اسے مل چکا ہے اور کسی امر زائد کی ضرورت نہیں ـــــ یہ تو ہوا قیاس کا مقتضاء مگر بنا بر استحسان یہی فقہاء معین راس المال (ثمن) تعیین کی بنا پر معین نہیں ہوتا۔ لہٰذا کثرتِ غالبہ کی بنا پر حکم صادر کیا گیا اور قلتِ نادرہ کو نظر انداز کر دیا گیا گویا

---

[1] المبسوط ص ۱۲۴ ج ۱۲

قلیل الوجود کو کثیر الوجود کا حکم دیا گیا۔

بیع سلم میں خیار رؤیت و خیارِ شرط

چونکہ راس المال پر مجلس بیع ہی میں قابض ہونا شرط ہے لہذا بیع سلم کو عدم جواز اور بطلان سے محفوظ رکھنے کے لیے فقہاء نے ایسے اختیارات سے منع کیا ہے جو بیع کے حکم کو مجلس میں نافذ ہونے کے بجائے اس کو متاخر کر دیتے ہوں۔ یا جن اختیارات کی بنا پر بیع سلم بائع اور مشتری میں سے ایک کے لیے یا دونوں کے لیے لازم نہ رہتی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء، بائع و مشتری میں سے کسی کے لیے بھی خیارِ شرط کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ خیارِ شرط کامل قبضہ سے مانع ہوتا ہے۔ کامل قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ عقد بیع کے نتیجہ میں حاصل شدہ ملکیت پر مبنی ہو۔ مگر خیارِ شرط ثبوتِ احکام سے مانع ہوتا ہے۔ اور بیع کے معاملہ کو پختہ ہونے سے روکتا ہے لہذا بائع راس المال کا مالک نہ ہوگا اور ملکیت سے قبل بائع و مشتری کے باہم الگ ہونے سے بیع کا باطل ہونا لازم آئے گا۔ بنا بریں جب بائع و مشتری میں سے کوئی ایک مدت معلومہ تک اپنے لیے خیار کی شرط مقرر کرے اور اسی شرط پر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوں تو بیع درست نہ ہوگی۔ اگرچہ قبضہ ہو چکا ہو۔ کیونکہ یہ قبضہ ملکیت پر مبنی نہیں ہے لیکن اگر اختیار والا مجلس برخاست ہونے اور راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اپنا اختیار ساقط کر دے تو بیع کا معاملہ صحیح سمجھا جائے گا کیونکہ مجلس میں مکمل قبضہ سے سببِ بطلان دور ہو جائے گا اور بیع صحیح ہوگا۔ جہاں تک قبضہ کا تعلق ہے تو وہ صحتِ عقد کے لیے شرط نہ تھا بلکہ اس لیے تھا کہ وہ معاملہ بعد میں صحیح رہے اور "قرض کی بیع قرض کے عوض" والی صورت پیدا ہو کر کہیں باطل نہ ہو جائے۔

امام زفرؒ کی رائے ہے کہ پھر بھی بیع صحیح نہیں ہوگی، ان کا عام قاعدہ و اصول یہ ہے کہ جو معاملہ آغازِ کار سے ہی فاسد ہو وہ سببِ فساد کے زائل ہونے سے درست نہیں ہو سکتا مثلاً کوئی شخص اگر ثمن مؤجل کے عوض میں کوئی چیز فروخت کر دے اور اس کی مدت بھی معلوم نہ ہو تو یہ معاملہ مشتری کے حقِ تاخیر کو ساقط کرنے سے صحیح نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کی رائے میں صحیح ہو جائے گا کیونکہ فساد کا جو سبب تھا وہ مجلس ہی میں دور ہو گیا۔

بیع سلم میں خیار رؤیت بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جب راس المال قرض ہو یا مسلم فیہ ایک مثلی چیز ہو تو دونوں صورتوں میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ان دونوں میں خیار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ راس المال ابھی قرض ہونے کی وجہ سے واجب الادا ہے اور خیار رؤیت صرف اس عوض و بدل میں ثابت ہوتا ہے جو معین ہو اور ان ابدال میں ثابت نہیں ہوتا جن کی صرف اوصاف کی بنا پر تعریف کی گئی ہو۔

البتہ جب راس المال تعیین کی بنا پر معین ہو چکا ہو تو اس میں خیار رؤیت اور خیارِ عیب دونوں ثابت ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا فائدہ یہ ہے کہ راس المال واپس کر کے بیع کو فسخ کر دیا جائے گا نیز اس لیے کہ خیارِ عیب قبضہ ہونے کے بعد تمام صفقت کا مانع نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق یہ بیع سلم کے چند احکام ہیں جو بڑی عجلت میں مختصراً ذکر کیے گئے ہیں۔ ان میں آپ کو ایک خبیر و بصیر، ماہر امور تجارت، لوگوں کے احوال سے آگاہ اور بازاروں کے بیع و شرا سے بہرہ ور ایک دانش مند تاجر کی روح کارفرما نظر آئے گی جو اس بات سے کماحقہٗ آگاہ تھا کہ جھگڑے کیونکر پیدا ہوتے ہیں اور انہیں کس طرح نپٹایا جا سکتا ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کس طرح ان امور کی روشنی میں فقہی احکام استنباط کرتے ہیں۔

(۴۶)

بیع مساومہ، مرابحہ، تولیہ، اشراک، وضیعہ

بیع کی بعض قسمیں اور ان کی تعریفات

یہ تجارت کے چند اقسام ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں سوداگروں کے درمیان عام طور سے رائج تھے۔ امام صاحبؒ نے کتاب وسنت اور ہدایاتِ دینِ متین کی روشنی میں ان معاملات میں جو مسائل استنباط کئے وہ آپ کے زمانہ کے جذبات واحساسات اور عرف وعادت کی دقیق ترین تصویر پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل کو استنباط کرنے میں آپ نے اس بات کا پورا پورا خیال رکھا ہے کہ ان میں اور احکام شرعیہ میں عموماً اور احکام بیع میں خصوصاً کامل موافقت رہے دیانت وامانت کا دامن بھی ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے اور موجباتِ نزاع سے کامل اجتناب واحتراز اختیار کیا جائے۔

ہم اس باب میں مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں آپ کے استنباط کردہ احکام ذکر کرتے ہیں جن سے تاجر ابو حنیفہؒ کی عقل ودانش، دینی روح اور اسلامی سیرت کا ثبوت ملتا ہے۔

فقہاء کرام بیع وشراء کے مسائل کو ثمن کے اعتبار سے چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں

۱۔ پہلی قسم کی بیع وہ ہے جس میں خریدار کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ بائع نے وہ چیز کتنے میں خریدی یا اس سے کہ ثمن پر کتنا نفع لگاتا ہے اسے بیع مساومہ کہتے ہیں

۲۔ بیع کی دوسری قسم یہ ہے کہ بائع اصلی قیمت پر متعین نفع کی صراحت کر دے یا خرید

کردہ قیمت کی نسبت سے نفع لگائے مثلاً قیمت کا ۱/۴ یا ۱/۵ وغیرہ اسے بیع مرابحہ کہتے ہیں۔

۳۔ اگر بائع اس چیز کو اصل قیمت پر فروخت کر دے اور نفع نہ کمائے تو اسے بیع تولیہ کہتے ہیں۔

۴۔ ادا کردہ قیمت سے کم میں فروخت کرنے کو بیع وضیعہ کہتے ہیں۔

ایک ذیلی قسم یہ قیمت کے لحاظ سے بیع کے اقسام ہیں۔ ایک بیع اور ہے جو "تولیہ" کے عموم میں داخل ہے۔ اسے بیع شرکت یا بیع اشراک کہتے ہیں۔" بیع اشراک" یا شرکت کا مفہوم یہ ہے کہ بائع نے مبیع کو جس قیمت میں خریدا ہو اس کا کچھ حصہ اسی قیمت کے حساب کے مطابق بائع سے خرید کر لیا جائے۔ پس یہ بھی "تولیہ" کی ایک قسم ہے کیونکہ اس میں بھی کسی چیز کو اصلی قیمت میں بیچا جاتا ہے۔ البتہ اس میں پورا مبیع خریدا نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا کچھ حصہ خریدا جاتا ہے۔

ثمن اول کا معلوم ہونا صحت بیع کی شرط ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع کے ان اقسام میں ثمن کا اندازہ، سابقہ قیمت[1] کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور ان دونوں قیمتوں کا باہم گہرا تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قیمت یا پہلی قیمت کے برابر ہوگی یا کم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مشتری ثانی کو سابقہ قیمت معلوم ہونا چاہیئے۔ یہ شرط صحت بیع کے لیے ضروری ہے جب بائع کہے میں نے فلاں چیز اتنے منافع پر فروخت کی یا برابر قیمت پر یا گھاٹا اٹھا کر مگر پہلی قیمت نہ بتلائے تو یہ بیع فاسد ہوگی تاہم یہ فساد دور ہو جانے کے قابل ہے۔ اگر دوران مجلس اسے قیمت کا پتہ چل جائے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر مجلس برخاست ہو جائے اور مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو تو فساد پختہ ہو گیا اور اب اس کے ازالہ کا امکان نہیں رہا۔ لہذا بیع صحیح نہ ہوگی۔

---

[1] واضح رہے "قیمت" اور "ثمن" میں فقہی اصطلاح کی رو سے کچھ فرق ہے۔ ترجمہ میں جس کو ہر جگہ ملحوظ نہیں رکھا جا سکتا۔ بازار میں متعارف "بدل" کو قیمت اور بائع و مشتری کے درمیان طے شدہ کو "ثمن" کہا جاتا ہے (ع۔ح)

اگر بائع مجلس میں ثمن بتا دے تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ بیع کو باقی رکھے۔ یہ بیع درست تصور کی جائے گی اگر فسخ کرنا چاہے تو بیع باطل ہو جائے گی۔ مشتری کو یہ اختیار اس لیے حاصل ہوگا کہ اس کی رضامندی میں ایک خلل رونما ہو گیا ہے۔

کیونکہ اس کی رضامندی اس امر پر مبنی تھی کہ اسے ثمن کا پتہ ہوتا اور اس میں صحیح معاملہ کے سب اسباب جمع ہو جاتے۔ مگر جہالتِ ثمن کی صورت میں یہ بات مفقود ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے وہ کم قیمت کے عوض خرید کرنے پر راضی ہو اور زیادہ پر نہیں۔ لہٰذا ثمن معلوم کیے بغیر رضامندی کی تکمیل نہیں ہوتی جب ثمن معلوم نہیں تو رضامندی میں خلل ہوگا اور رضامندی میں خلل پیدا ہونے سے اسے اختیار حاصل ہوگا کہ خرید کرے یا نہ کرے۔

ثمن اوّل اور ثمن ثانی میں مماثلت

ثمن اوّل اور ثمن ثانی میں کامل مماثلت پیدا کرنے کے لیے اور اس کے پہلو بہ پہلو ثمن ثانی کے زیادہ کم یا برابر ہونے کا خیال رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب یہ شرط قرار دیتے ہیں کہ ثمن اول مثلی ہونا چاہیے۔ یعنی اس کی مثل اشیاء بازاروں میں پائی جاتی ہوں اور "وہ قیمی" ایسا نہ ہو جس کی مثل بازار میں دستیاب نہ ہو سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن ثانی کا انحصار ثمن اوّل پر ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ان دونوں کی جنس، نوع اور صفت متحد ہو۔ نیز یہ کہ اندازہ بہت صحیح ہونا چاہیے ظن و تخمین پر مبنی نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اوصاف صرف مثلی اشیاء ہی میں پائے جا سکتے ہیں۔ جہاں تک "قیمی اشیاء" کا تعلق ہے ظن و تخمین سے ان کا صحیح اندازہ ممکن نہیں۔ جب ایسی اشیاء کی جنس، نوع صفت اور مقدار معلوم ہو گی تو ثمن ثانی میں بھی جنس، نوع اور وصف ملحوظ رکھا جا سکتا ہے۔ بیع تولیہ میں برابر فروخت کیا جائے گا۔ بیع مرابحہ میں اصلی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کی جائے گی اور زیادتی متعین ہو گی۔ "وضیعہ" میں اصل سے کم قیمت پر فروخت کیا جائے گا اور کمی کی مقدار معلوم ہو گی۔ ظاہر ہے کہ یہ سب اوصاف قیمی اشیاء میں نہیں پائے جا سکتے۔ البتہ ایک استثنائی صورت میں قیمی چیز "مرابحہ" "تولیہ" اور "وضیعہ" میں ثمن بن سکتی ہے۔ یہ وہ صورت ہے جب کہ مشتری اس قیمی چیز کا مالک بن چکا ہو جو بیع اول میں ثمن رہ چکی تھی۔ اس صورت میں بیع مرابحہ تولیہ اور وضیعہ جائز ہوں گی۔ کیونکہ اس صورت میں ثمن بالکل پہلی بیع والا ہے گویا

یہاں اتحادِ ثمن پایا جاتا ہے صرف مقدار ہی میں مماثلت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتحادِ ثمن، جائز ہونے کے اعتبار سے مماثلت فی المقدار سے اولیٰ ہے جب کہ اس میں ثمن اول سے زیادتی کمی وغیرہ پائی جاتی ہو۔ بشرطیکہ زیادت اور نقصان کا اندازہ قطعی طور سے صحیح ہو اور صرف تخمینی اندازہ نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں نفع اور بیع وضیعہ میں خسارہ تخمینی نہیں ہونا چاہیئے بلکہ قطعی طور سے معلوم ہونا چاہیئے۔

اخراجات اصل قیمت میں شامل کیسے جا سکتے ہیں

بائع جو رقم مبیع کی نشوونما یا وصول پر خرچ کرے گا وہ ثمن میں شامل کی جائے گی۔ مثلاً جب کپڑا خرید کیا جائے تو اس میں دھوبی، درزی اور دلال کی قیمت شامل کر لی جائے گی۔ چارپایوں کو خریدتے وقت ہانکنے والے چارہ اور اس کے دیگر لوازمات کا خرچ اس کی قیمت میں شمار کر لیا جائے گا۔ بہرکیف عرف وعادت جسے راس المال میں شمار کرنے کی اجازت دیتے ہیں وہ شمار کر لیا جائے گا اور جس کی اجازت نہیں دیتے وہ شمار نہیں ہوگا۔ اس ضمن میں یہ ضابطہ کلیہ تصور کرنا چاہیئے۔ راس المال میں دیگر اخراجات شامل کرنے کا ایک ضابطہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس چیز سے مالیت صورۃً یا معنیً بڑھتی ہو وہ اس راس المال میں شمار ہوگی کپڑا سینے سے دھونے اور غلام وغیرہ کو کھانا کھلانے سے صورۃً اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایک جگہ سے مبیع کو دوسری جگہ منتقل کرنے میں اس کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ باربردار کی اجرت اسی قبیل سے ہے کیونکہ جو اشیاء نقل وحمل کی محتاج ہیں۔ ان کی قیمت اختلاف بلدان سے بھی تبدیل ہو جاتی ہے لہٰذا تجارتی غرض کے تحت اسے دوسری جگہ لے جانے میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں۔ "بیع مرابحہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہوگا۔ عرف عام میں جو اخراجات راس المال میں شمار کیے جاتے ہیں وہ شامل کر لیے جائیں گے ورنہ نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہیئے کہ جو اخراجات مبیع میں مؤثر ہوں اور ان کی وجہ سے اس کی مالیت صورۃً یا معنیً بڑھ جاتی ہو انہیں راس المال میں شامل کر لیا جائے گا۔ کپڑے کو سینے اور دھونے سے اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ مبیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر جو کرایہ خرچ ہوتا ہے اس سے مبیع کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ کیونکہ جن اشیاء میں حمل و

نقل کی ضرورت پیش آتی ہے ان کی قیمت اختلافِ مقام سے بدل جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشیاء کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے پر کرایہ خرچ ہو گا۔

مگر اخراجات کو راس المال میں شامل کر کے اگر یوں کہے میں نے فلاں چیز اتنے کی خریدی تو یہ جھوٹ ہو گا کیونکہ اس نے فی الواقع اتنے کی نہیں خریدی۔ جب وہ کہے مجھے اتنے کی پڑی تو وہ صادق القول ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ چیز بلاشبہ اتنے کی پڑی ہے جتنا اس نے خرچ کیا۔ اور خرچ تو اس نے بلاشبہ کیا ہی ہے اور اس کی مقدار معین ہے[1]۔"

امام ابوحنیفہؒ اور زفرؒ کا اختلاف

جب پہلا بائع ثمن پر کچھ بڑھا دے، مشتری اس اضافہ کو قبول کرے اور نفع پر فروخت کر دے، تو اصل قیمت اور اضافہ کو ملا کر ثمن تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ مشتری نے جب اضافہ کو قبول کر لیا تو وہ عقدِ بیع میں شامل ہو گیا۔ زفرؒ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے خلاف ہیں۔ بعدہ امام شافعیؒ نے بھی زفرؒ کا مسلک اختیار کیا اس لیے کہ ان کی رائے میں اضافہ ایک مستقل عطیہ ہے اور عقدِ بیع میں شامل نہیں ہے اسی لیے وہ باقی عطیہ جات کی طرح اس کی ادائیگی کو شرط قرار دیتے ہیں۔

اسی قسم کا اختلاف قیمت کم کرنے میں بھی پایا جاتا ہے۔ جب بائع قیمت کا کچھ حصہ کم کر دے تو بیع مرابحہ و تولیہ میں اصل قیمت اس کم کردہ حصہ کو نکال کر شمار کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی رائے میں مرابحہ اور تولیہ کو انجام دیتے وقت اصل قیمت اس جزو کو کم کیے بغیر شمار ہو گی کیونکہ قیمت کو کم کرنا گویا ایک مستقل ہبہ ہے یا اپنے ثابت شدہ حق کو اپنی مرضی سے ساقط کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا اسے اصل معاملہ سے کوئی تعلق نہیں۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کا استحقاق بیع میں صرف عوض اور بدل ہونے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے اور مبیع سابقہ معاملہ کی بنا پر مشتری کی ملک ہو چکا ہے اب جب تک یہ معاملہ قائم رہے گا مشتری اس کا مالک رہے گا لہذا اس کی ملک ہوتے ہوئے عوض ہونے کے اعتبار سے اس کی قیمت میں اضافہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نفسِ ملک کی بنا پر عوض کا

---

[1] المبسوط ص ۸۰ ج ۱۳

ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں۔ قیمت کم کرنے کی صورت بھی اس کے مشابہ ہے کیونکہ جب عقدِ بیع کی بنا پر پورے ثمن کا استحقاق ہو چکا ہے پھر ثمن کے کسی جزو کو اگر ثمنیت سے خارج کیا جائے تو اس کا یہ معنے ہوگا کہ ثمن کے اس حصہ کے مطابق بیع کو فسخ کیا جائے۔ اور فسخ ثمن اور مبیع دونوں میں ہو سکتا ہے ایک میں نہیں[1]

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا معاملہ فریقین کی رضا سے انجام پا چکا ہے۔ گویا اس معاملہ کا انحصار فریقین کی رضا مندی پر ہے۔ لہذا رضا مندی کی بنا پر جب دونوں اس معاملہ کو معرضِ وجود میں لا سکتے ہیں تو اسے بدل بھی سکتے ہیں۔ بیع و شرا کے معاملات حصولِ نفع کے لیے ہوا کرتے ہیں۔ اور ان کا انحصار طیبِ نفس، مسامحت، خوش اسلوبی اور ہمدردانہ جذبات پر ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری عقدِ بیع کو ایک سے زیادہ نفع سے کم نفع کی جانب یا کم سے زیادہ فائدہ کی طرف بدل سکیں یا اس بات پر متفق ہو جائیں کہ منافع بالکل نہ ہو۔ ایک وصفِ مشروع سے دوسرے وصفِ مشروع کی طرف تبدیلی کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں۔ جہاں تک عقدِ معاملہ کا تعلق ہے وہ دونوں کے مابین بدستور قائم ہے۔ ان میں تصرف کرنے کا انہیں پورا حق حاصل ہے۔ اسے ختم بھی کر سکتے ہیں اور باقی بھی رکھ سکتے ہیں لہذا ایک وصف کے بدلہ میں دوسرا وصف بھی لا سکتے ہیں کیونکہ جب اصل عقد میں تصرف کا امکان ہے تو صفت میں تصرف کرنا معمولی بات ہے۔ جب باہمی رضا مندی سے وہ اصل معاملہ میں تصرف کرنے کا حق رکھتے ہیں تو اس کی صفت میں بالاولیٰ تبدیلی کرنے کے مجاز ہوں گے۔

اس تقریر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ ایک عملی تاجر تھے۔ جب کہ آپ سے اختلاف رکھنے والوں پر صرف فقہی قیاس غالب تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ جب ثمن کے اضافہ یا اس کی ترمیم کو عقدِ بیع سے ملحق کرتے ہیں تو وہ ایک ایسے ہمدرد سوداگر ہونے کا عملی ثبوت دیتے ہیں جو حسنِ تعامل کی اساس پر دیگر تاجروں سے دوستانہ مراسم استوار کرتا ہے۔ عقدِ بیع ان کی رائے میں کوئی ایسا معاملہ نہیں ہے جو زبردستی ساتھ لگا ہے اور اس سے خلاصی کا کوئی طریق ممکن نہ ہو۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مشتری کبھی خسارہ میں ہوتا ہے اور

---

[1] المبسوط ص ۸۴ جلد ۱۳

وہ بائع کی خدمت میں حاضر ہو کر تخفیف کا مطالبہ کرتا ہے بائع اعتماد، حسن معاملہ اور سماحت کے پیش نظر اس کی درخواست کو شرف قبول بخشتا ہے۔ اسی طرح جب بائع خسارہ دور کرنے کے لیے مشتری سے زیادہ قیمت طلب کرتا ہے تو مشتری کو چاہیئے کہ حسن معاملہ کی بنا پر یہ اضافہ قبول کرے۔ باقی رہا تجارتی معاملہ تو وہ جوں کا توں ہے۔ نہ اس میں عطیہ کی ضرورت درپیش ہے نہ اس کو قیمت سے بری کیا بلکہ یہ آئندہ تجارتی معاملات کا سنگِ بنیاد اور وہ حسن معاملہ ہے جو عام طور سے تجار میں ہوا کرتا ہے۔

ثمن اوّل کا اظہار جب بیع کے ان اقسام میں تمام انحصار ثمنِ اوّل پر ہے اور اس کا ذکر کرنا اور اس کی پوری پوری تعریف کرنا ان میں ضروری ہے۔ لہٰذا فریقین کی رضامندی کا تعلق مکمل طور سے صرف ثمن سے ہے۔ جب اس میں کسی خیانت کا ظہور ہو یا یہ معلوم ہو کہ بائع نے ثمن اول کا اظہار کرنے میں راست گوئی سے کام نہیں لیا بلکہ دھوکہ کیا اور جتنا درحقیقت تھا اس سے زیادہ بتایا یا اس کی صفت کو تبدیل کر دیا مثلاً ثمن موجل (ادھار) تھا۔ اس نے معجل (نقد) بتایا۔ یا ابہام و اجمال سے کام لیا تو اس کا اثر لزومِ بیع کے ان حدود میں رُونما ہو گا جن میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی کسی حد تک تفصیل یہ ہے۔

جب ثمن اول ادھار ہو اور بیع مرابحہ کرتے وقت بائع نے بتایا نہ ہو اور بعد میں پتہ چلے کہ ثمن ادھار تھا۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ یا تولیہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے بیع کو قائم رکھے اور اگر چاہے فسخ کر دے کیونکہ مرابحہ اور تولیہ دونوں امانت پر مبنی ہیں اور مشتری نے بائع کی خبر پر اعتماد کیا لہٰذا اس خبر کا خیانت سے پاک ہونا ضروری تھا۔ اور امانت گویا ایک ضمنی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا اس کی عدم موجودگی میں مشتری کو اختیار ہو گا جیسے ظہورِ عیب کی صورت میں وہ مختار ہوتا ہے۔ بائع کا یہ بتانا کہ ثمن نقد نہ تھا ضروری قرار دیا گیا۔ اسی طرح بیع میں ابہام و اجمال کو خیانت تصور کر کے مشتری کو اختیار دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت اگر قیمت ادھار ہو تو وہ نقد کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ لوگوں میں یہ عام طور سے معتاد و متعارف ہے لہٰذا بیع مرابحہ یا تولیہ میں بائع کے لیے اس کا اظہار ضروری تھا تاکہ مشتری بیع کے نشیب و فراز سے پوری

طرح آگاہ ہو اور اس کا اقدام اس شخص کا اقدام ہو جو اس معاملہ سے پوری طرح بہرہ ور ہے اور کوئی بات اس سے مخفی نہیں ہے ــــــ اسی طرح جب ثمن اوّل بدلِ صلح ہو یا اس کی بنا پر کسی بات سے صلح کی جائے تو بائع کے لیے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہو گا۔ کیونکہ صلح اکثر ادائیگی حق کو کم کرنے اور اس میں مسامحت سے کام لینے پر مبنی ہوتی ہے تاکہ تنازع و خصومت کو ختم کیا جائے۔ لہذا بائع کو یہ بتانا ضروری تھا کہ یہ ثمن بدلِ صلح ہے یا اس کی بنا پر صلح کی جا چکی ہے، تاکہ ازالۂ شبہات ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مبنی بر امانت ہے اور جو معاملہ اس نوعیت کا ہو اس میں شبہ وارد ہونے سے فریقین کی رضامندی مشتبہ ہو جاتی ہے اور عاقد کو فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

ثمن میں خیانت کا ظہور اور اس میں اختلاف کی صورت

جب مقدارِ ثمن میں خیانت سے کام لیا جائے مثلاً قیمت بیس روپے تھی مگر بائع نے پچیس بتائی۔ بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے والے مشتری کو پتہ چل گیا۔ امام ابوحنیفہؒ مرابحہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مشتری کو اختیار ہے کہ اس متفق علیہ قیمت کے عوض خرید کرے یا بیع کو فسخ کر دے۔ بیع تولیہ کی صورت میں قیمت میں کمی کر کے ثمن اوّل کی سطح پر لے آنا چاہیئے۔

صاحبین آپ کے علی الاطلاق موافق نہیں۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں بیع مرابحہ و تولیہ دونوں میں قیمت کم کرنا چاہیئے۔ گویا بیع تولیہ میں آپ کی موافقت کی اور مرابحہ میں مخالفت۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مشتری کو دونوں صورتوں میں بیع کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ آپ مرابحہ میں امام کے ہم نوا ہیں مگر تولیہ میں آپ کے خلاف ہیں۔

امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مشتری کی رضامندی میں خلل واقع ہو چکا ہے مشتری ایک خاص قیمت کی اساس پر بیع کرنے پر راضی ہوا تھا اور اس میں خیانت کا ظہور ہو چکا ہے لہذا مشتری کو اس صورت میں اسی طرح اختیار حاصل ہو گا جیسے ظہورِ عیب کی صورت میں کیونکہ بیع عیوب سے خالی ہونے کی شرط پر مبنی تھی۔ جب یہ وصف مفقود ہو تو مشتری کو اختیار حاصل ہو گا جیسے کوئی شخص ایک پسندیدہ وصف کی بنا پر کوئی چیز خرید کرے تو اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار حاصل ہو گا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثمنِ اوّل ثمنِ ثانی کا اندازہ کرنے میں بنیاد کا کام دیتا ہے بائع اور مشتری بھی اسی پر رضامند تھے جب خیانت ظاہر ہونے کی بنا پر اصل قیمت ظاہر ہو گئی تو بائع اور مشتری دونوں اس سے اثر پذیر ہوں گے قیمت کا زائد حصّہ لغو قرار پائے گا اور ظہورِ خیانت کے بعد قیمت وہی ٹھرائی جائے گی جس پر وہ دونوں رضامند ہوئے تھے۔ زیادتی کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ تاکہ ان کی رضامندی پر عمل کیا جاسکے اور دھوکہ باز فریب کاری کی بنا پر فائدہ نہ اٹھاسکے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال دو امور پر مبنی ہے (۱) بیع کا معاملہ انجام دیتے وقت بائع اور مشتری کے جو الفاظ تھے ان کا احترام کرنا چاہیئے۔ تولیہ کا تقاضا یہ ہے کہ منافع بالکل نہ ہو اس کے برعکس مرابحہ نفع کا تقاضا کرتی ہے۔ پس ظہورِ خیانت کی صورت میں بیع تولیہ اور مرابحہ کے مفہوم کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ جب ان کا مفہوم ثابت ہو اور مشتری کی غرض بھی پوری ہو جائے تو بیع کو درست تصور کیا جائے گا اور اگر بیع سے مشتری کا جو مقصد تھا وہ پورا نہ ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ بیع کو قائم رکھے یا فسخ کردے (۲) دوسرا یہ کہ مرابحہ میں خیانت ہونے سے اس کا پسندیدہ وصف جاتا رہا۔ کیونکہ رضا و رغبت کا انحصار اصل قیمت اور منافع کے ایک خاص تناسب پر تھا جب وصف موجود نہ رہا تو مشتری کی رضامندی خلل پذیر ہو گئی لہٰذا مشتری کو بیع کے باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار حاصل ہو گا۔

ان دونوں قاعدوں کی تطبیق سے مرابحہ اور تولیہ کا فرق واضح ہو گا جب تولیہ میں خیانت کا ظہور ہُوا تو بیع کی حقیقت ختم ہو گئی۔ اور اس کا مفہوم جاتا رہا۔ لہٰذا ضروری ہُوا کہ عقد معاملہ کے مدلول کو باقی رکھنے کے لیے قیمت کو کم کر کے پہلی قیمت کے برابر کر دیا جائے۔ اس صورت میں مشتری کو اختیار نہیں دیا گیا کیونکہ اگر اختیار دے دیا جاتا تو دونوں احتمالات میں سے ایک احتمال کی صورت میں بیع کا معاملہ بحال رہتا۔ حالانکہ جن الفاظ پر اس معاملہ کا انعقاد ہُوا تھا وہ اس سے نکل چکا ہے۔ یہ معاملہ اس اساس پر منعقد ہُوا تھا کہ یہ بیع تولیہ ہے اور اگر زائد قیمت کے ہوتے ہوئے بھی اسے باقی رکھا جائے تو یہ بیع مرابحہ کی صورت میں بدل جائے گی۔ اور یہ ضروری ہو گا کہ اسے از سرِ نو جدید الفاظ سے منعقد کیا جائے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ بیع تولیہ میں قیمت تو کم کرتے

ہیں مگر مشتری کو اختیار نہیں دیتے ـــــ بیع مرابحہ میں جب مقدارِ ثمن میں خیانت کا ظہور ہو تو یہ بیع اپنے معنے اور مفہوم سے باہر نہیں نکلتی کیونکہ مرابحہ کا مفہوم یہ ہے کہ ثمن اوّل کے ساتھ نفع بھی شامل ہے مگر اب اس کے ساتھ خیانت کا بھی اضافہ ہو گیا مشتری ایک خاص نفع کی اساس پر راضی ہوا تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ نفع اس سے زیادہ ہے لہٰذا اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو جانے کی بنا پر اسے اختیار حاصل ہو گا۔

اس طرح آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی خیانت اور شبہ سے بچانے کی کس قدر سعی فرما رہے ہیں۔ آپ اس بات کے بڑے حریص کہ معاملات انجام دیتے وقت جو الفاظ بائع و مشتری سے صادر ہوں امکانی حد تک ان کا مدلول باقی رکھا جائے اور اس سے عدول نہ کیا جائے اور جن جائز مقاصد کے حصول کے لیے بائع اور مشتری نے ناجائز ذرائع کو اختیار کیا ہو اس سے ان کو روکا جائے آپ اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ معاملات کو جاری رکھنے کی اساس صحیح ہونی چاہیئے تاکہ تدلیس و خیانت کے آثار باقی نہ رہیں۔ امام ابوحنیفہؒ ایک تاجر فقیہ کی حیثیت سے جانتے تھے کہ بازار میں لوگ کیسی کیسی (معاملاتی) بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ چنانچہ آپ ان کا علاج ڈھونڈنے میں کامیاب ہو گئے، آپ نے ان کو ایک جائز دائرہ میں محدود کر دیا، جس سے متجاوز نہ ہونے دیا۔ پھر مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ بیماری کے بالکل مطابق تھا اس سے اِدھر اُدھر نہ تھا۔

حضرت امامؒ کا بے مثال تجارتی رفعت کردار

قبل ازیں ذکر کردہ فقہی مسائل سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایک تجربہ کار تاجر تھے۔ لوگوں سے عام میل جول رکھتے تھے اور ان کے احوال و ظروف سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔ وہاں اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ آپ ایک امین تاجر تھے اور تجارتی امور میں آپ کی دیانت داری مبالغہ کی حد تک متعارف حدود سے تجاوز کر چکی تھی۔ جب آپ کی امانت و دیانت کا یہ حال تھا کہ دیانت داری میں آپ خود ان حدود سے بہت آگے تھے جو عام دین دار لوگوں نے اپنے لیے مقرر کر رکھے تھے تو یہ کیونکر ممکن تھا کہ آپ ان تجارتی مسائل کو امانت و دیانت پر مبنی قرار نہ دیتے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جب ایک بڑھیا آپ کو قسم دلا کر کہتی ہے کہ ریشمی کپڑا اسے اصل قیمت پر دے دیں۔ جب آپ دو درہم کے عوض سے وہ کپڑا دے دیتے ہیں تو وہ تسلیم نہیں کرتی اور اظہار حیرت کرتی ہے کہ ریشمی کپڑا اتنا ارزاں کیونکر ہو سکتا ہے۔ آپ اسے بتاتے ہیں کہ انہوں نے بیس دینار اور دو درہم کے عوض دو کپڑے خریدے تھے ایک کپڑا بیس دینار سے فروخت کر دیا تو دوسرا کپڑا صرف دو درہم میں تو باقی رہا۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایسے امین تاجر ہی سے ایسی امانت و دیانت کی توقع کی جا سکتی ہے ۔۔۔ بالکل ایسی ہی ایک اور آپ کی فقاہت دیکھنے میں آتی ہے جو بیع مرابحہ کے سلسلے میں فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز خرید کرے پھر منافع پر بیچ ڈالے پھر دوبارہ وہی چیز مول لے اور اسے نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ سابقہ منافع کو اس کی قیمت میں سے وضع کر دے۔ منافع وضع کرنے کے بعد راس المال میں سے جو رقم باقی رہے اس پر منافع لگائے۔ مثلاً ایک چیز بیس روپیہ کے عوض خرید کی پھر پچیس کی بیچ ڈالی۔ دوبارہ بیس روپیہ کی خریدی۔ اس صورت میں راس المال سے پانچ روپے کم کئے جائیں گے اور وہ اس اساس پر فروخت کرے گا کہ اس کی اصل قیمت پندرہ روپے ہے۔

صاحبین اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ نفع آخری قیمت پر مبنی ہوگا۔ اور پہلے نفع کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ معاملات کا کچھ اعتبار نہیں، وہ رفت گذشت ہو چکے اور ان کے احکام بھی ختم ہو چکے ہیں جب کہ اس کے مقابلہ میں آخری معاملہ کا حکم بحال ہے۔ کیونکہ جو ملک بیع مرابحہ کرتے وقت بائع کے لیے ثابت تھی یہ منافع اسی پر مبنی ہے۔ لہٰذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور منافع آخری قیمت پر لگایا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل دو امور پر مبنی ہے امر اوّل یہ کہ اس معاملہ میں انحصار امانت پر ہے اور اسی شرط پر یہ معاملہ انعقاد پذیر ہوا۔ لہٰذا خیانت کا شبہ اس میں مؤثر ثابت ہوگا جیسے خیانت بذاتِ خود مؤثر ہوتی ہے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ربا معاملاتِ بیع و شرا میں مؤثر ہوتا ہے اور ربا کا شبہ بھی وہی تاثیر پیدا کرتا ہے جو ربا بذاتِ خود ۔۔۔ دوسرا امر یہ کہ آخری

معاملہ کا تعلق سابقہ عقود سے ختم نہیں ہوا کیونکہ عقدِ معاملہ کا موضوع یعنی مبیع ایک ہی ہے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی نیز اس لیے کہ آخری معاملہ سابق نفع کو مؤکد کرتا ہے اس لیے کہ اس بات کا امکان باقی تھا کہ خیارِ عیب کی وجہ سے مبیع کو بائع کی طرف واپس کر دیا جاتا۔ گویا آخری معاملہ سے سابق معاملات پختہ ہوئے اور اس طرح سابقہ منافع میں استحکام پیدا ہوا لہٰذا جب تک ان کا آخری معاملہ سے رابطہ موجود ہے ان کو معتبر سمجھا جائے گا۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل مذکورہ دو قاعدوں پر مبنی ہے یعنی خیانت اور اس کے شبہ سے احتراز آخری معاملہ کا سابقہ معاملہ سے تعلق، سابقہ معاملہ سے کمایا ہوا نفع، یہ تمام امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ بائع سب حقیقت وانشگاف بیان کر دے۔ جب وہ دانستہ بیان کرنے سے احتراز کرتا ہے تو وہ اسی صورت میں بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکے گا جب وہ سابقہ نفع کو اصل قیمت سے وضع کر دے۔ جو باقی بچے اسے راس المال قرار دیا جائے۔ منافع وہی ہوگا جس کا ذکر آخری معاملہ میں کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اسی طرح فقہ اسلامی کے تجارتی امور سے متعلقہ مسائل میں امانت مطلقہ کی راہ پر جادہ پیما رہتے تھے اور امانت کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پاتا تھا۔ تجارتی امور میں آپ کو جو مہارت تامہ حاصل تھی اور لوگوں کے حالات اور ان کے عرف وعادت سے جو کامل واقفیت رکھتے تھے وہ علاوہ ازیں ہے۔

گزشتہ مباحث میں ہم نے جو مسائل ذکر کئے ہیں ان کا یہ معنے ہرگز نہیں کہ ہم ان فقہی مسائل کو کامل شرح وبسط سے بیان کرنا چاہتے ہیں بلکہ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر یہ چند مثالیں ہم نے اس لیے ذکر کی ہیں تاکہ امام صاحبؒ کی عقل ودانش، فقیہانہ فکر ونظر، دیانت پر مبنی تجارت سے آپ کا تاثر، امانت کے اختیار کرنے میں تشدد اور اس کا التزام نیز فقہ حنفی میں ان امور کا ظہور وغیرہ جملہ امور پر روشنی ڈالی جا سکے اور بتایا جا سکے کہ فقہ حنفی کیونکر ان اوصاف سے بہرہ ور ہے۔

(۴۷)

اِنسانی اِرادہ کی آزادی

فقہ حنفی کا ایک اہم گوشہ

امام ابوحنیفہؒ ایک حریت ماب شخصیت تھے۔ وہ جس طرح اپنی ذات کے لیے شخصی آزادی پسند کرتے تھے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی ہمیشہ سامنے رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہی مسائل میں اس کا خاص طور سے خیال رکھتے تھے کہ انسان اگر عاقل ہو تو اس کے تصرفات میں اس کے ارادہ کا پورا پورا احترام ہونا ضروری ہے وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ کسی عقل مند آدمی کے خصوصی تصرفات میں دخل اندازی کی جائے۔ جماعتِ مسلمین اور حاکم وقت کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ لوگوں کے پرائیویٹ معاملات میں مداخلت بے جا کریں۔

البتہ حدود شکنی اور محرمات کو مباح کرنے کی صورت میں حاکم وقت نظم کو قائم رکھنے کے لیے ایسے امور میں تصرف کرنے کا مجاز ہے لیکن اس کے سوا کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے شخص کو ایک خاص طرز زندگی پر مجبور کرے یا اپنے مالی معاملات کو ایک خاص طریقہ سے سرانجام دینے کا حکم صادر کرے۔ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مہذب اقوام نے لوگوں کی اصلاح کے پیشِ نظر جو قدیم وجدید قوانین بنائے ہیں وہ دو قسموں میں منقسم کئے جا سکتے ہیں۔

۱۔ ایک وہ جس میں اجتماعی نظریہ کارفرما ہے یعنی انسان کے جملہ تصرفات خواہ ان کا تعلق جماعت سے دور کا ہو یا نزدیک کا حکومت کی سرپرستی میں انجام پاتے ہیں — یہ قوانین ہم کو بعض موجودہ اور بعض قدیم حکومتوں میں نظر آتے ہیں۔

۲۔ اصلاح کا دوسرا طریق یہ ہے کہ تہذیبی وسائل کے ذریعہ اور نیکی کی ترغیب دلا کر انسانی

ارادہ کی تربیت کی جائے اور پھر کسی نگرانی کے بغیر اسے کھلا چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ نفس انسانی چند اخلاقی اور دینی امور کا پابند ہے جو اسے شرارت سے بچاتے اور فساد سے دور رکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا میلان غالباً دوسری قسم کی جانب تھا اسی لیے آپ نے عاقل و بالغ عورت کو شادی کا پورا پورا اختیار دیا ہے اور ولی کو اسے مجبور کرنے کا اختیار نہیں دیا ــــ ائمہ اربعہ میں آپ کا یہ منفرد مسلک ہے ــــ اسی طرح آپ احمق، سفیہ، غافل اور مقروض پر حجر (قانونی تصرفات کا عدم نفاذ) کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ جو چیز کسی شخص کی ملک ہو، دینی پابندی کے سوا اس پہ کوئی پابندی عائد کرنا روا خیال کرتے ہیں۔ مالک کو کھلی اجازت دیتے ہیں کہ جب تک کوئی چیز اس کی ملک رہے اسے اس میں تصرفات کا پورا حق حاصل ہے اسی ارادہ کے ضمن میں آپ اسے وقف سے منع کرتے ہیں۔

الغرض آپ اسی طرح انسانی ارادہ کو مطلقاً آزاد چھوڑ دیتے ہیں جس سے قاضی یا حاکم کو کوئی سروکار نہیں۔ البتہ جب وہ دوسرے پر ظلم کا ارتکاب کرے گا تو محکمہ قضا اس پر احتساب کرے گا۔ تاہم نفس انسانی دونوں قسم کے حالات میں شرعی احکام واوامر کا پابند ہے۔ مالک روزِ جزاء اس کا محاسبہ کرے گا اور اسے جزا یا سزا دے گا۔

اب ہم مذکورہ مسائل سے ہر ایک کی قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے مخالفین کے نقطۂ نظر کی بھی وضاحت کریں گے۔

(۴۸)

نکاح میں عورت کی خود مختاری

شریعت اسلامیہ میں ذمہ داریاں مرد اور عورت پر برابر کی ہوتی ہیں خواہ ان کا تعلق وجوب سے ہو یا ادا سے، اہلیت میں دونوں برابر ہیں جو مالی حقوق مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو بھی ہیں۔ اسی طرح جو حقوق مرد کے ذمہ واجب الادا ہوتے ہیں، عورت پر بھی ہیں یعنی عورت بھی مرد کی طرح تصرفات کی ذمہ داری قبول کر سکتی ہے اور دوسروں کے حقوق کا بوجھ اٹھا سکتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل باتمیز اور سمجھ دار ہو۔ اسلامی نقطہ نظر سے وہ حقوقِ واجبہ کی ذمہ دار سمجھی جا سکتی ہے اور اس میں ایک مستقل ارادہ پایا جاتا ہے جس کی بنا وہ ایسے تصرفات انجام دیتی ہے جن کو شریعت میں معتبر تسلیم کیا گیا ہے۔

البتہ جمہور فقہاء عورت کو اہلیت کاملہ کا حق دیتے وقت واضح کرتے ہیں کہ شادی کے بارے میں اسے پورا اختیار حاصل نہیں اور وہ اپنے الفاظ سے اسے سرانجام نہیں دے سکتی چنانچہ عاقل بالغ سمجھدار ہونے کی صورت میں بھی وہ از خود شادی نہیں کر سکتی مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنے رفیقِ حیات کا انتخاب بھی نہیں کر سکتی باہم بلا شرکتِ اولیاء تنہا اسے اپنا نکاح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اولیاء میں سے جو عصبہ میں سے اقرب ہوگا وہ اس کی جانب سے یہ فریضہ انجام دے گا۔ اولیاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے ایسے خاوند سے شادی نہ کرنے دیں جو اس کا کفو (یعنی شریعت میں معتبر شروط کی رو سے مناسب رشتہ) ہو اور وہ اسے چاہتی بھی ہو اس میں مداخلت کرنے کی صورت میں عورت قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے تاکہ یہ تشدد روکا جا سکے اور

قاضی اپنی نگرانی میں اس کی شادی سرانجام دے۔

یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس کے خلاف ہیں دوسرا کوئی فقیہ ان کے موافق نہیں سوائے اس کے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایتؔ امام صاحبؒ کے موافق ہے۔ آپ اس آزادانہ رائے میں منفرد تھے کہ عورت تنہا نکاح کرنے کا اختیار رکھتی ہے اور کسی کو اس پر جبر کا حق حاصل نہیں بشرطیکہ خاوند اس کا کفو ہو اور مہر مثل مقرر کیا گیا ہو۔ گو مستحسن یہی قرار دیتے ہیں کہ ولی ہی نکاح کا کام سرانجام دے لیکن اگر عورت خود بھی اپنا ایجاب و قبول براہ راست کرے تو بھی اس نے غیر مناسب بات نہیں کی، نہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ حد سے تجاوز کیا نہ کوئی ظلم کیا اور عورت کا یہ کام چونکہ اس کے حدود اختیار سے متجاوز نہیں لہٰذا اس کا کلام نافذ سمجھا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل امام ابوحنیفہؒ کی یہ رائے اسلام میں کوئی نئی اور انوکھی نہیں، نہ ہی اس سے طریقۂ شریعت سے خروج لازم آتا ہے بلکہ کتاب و سنت اور قیاس میں اس کے دلائل موجود ہیں۔ مزید براں آپ جیسے حریت فکر و نظر رکھنے والے فقیہ کے لیے اسی قسم کا آزادانہ مسلک زیادہ موزوں تھا۔ اب ہم آپ کے چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر دوسرے کو ولایت کا اختیار صرف ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ یہ شخصی آزادی کے منافی ہے۔ حریت کا تقاضا ہے کہ آدمی اپنے تمام امور میں مستقل ہو اور اپنی مرضی سے انہیں سرانجام دے۔ اس کے ذاتی اختیارات پر کوئی پابندی نہ ہو، البتہ جب وہ کسی دوسرے پر دست تعدی دراز کرے تو اسے روک دیا جائے۔ اولیاء کو ولایتِ نکاح کا اختیار دینا بلا ضرورت ہے اور ایک عاقل بالغ آدمی کی آزادئ نفس کے منافی۔ بلوغ سے قبل اولیاء کو جو حق ولایت حاصل تھا اس کو یوں دلیل نہیں بنایا جا سکتا کہ اس وقت عورت کا عقل و فہم ناقص تھا لیکن بلوغت کے بعد نقصانِ عقل کا عجز باقی نہیں رہا۔ ایک دوسرے لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ عورت کو اپنے مال پر جب کامل اختیار حاصل ہے تو اسے شادی کا حق بھی حاصل

ؔ یعنی امام ابو یوسفؒ سے مروی دوسری روایت جمہور کے موافق ہے (دیکھو شرح وقایہ وغیرہ) (ع-ح)

ہونا چاہیئے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں میں کمالِ ولایت کا مدار ایک ہی چیز پر ہے اور وہ ہے بلوغت اور فہم و شعور۔ جب مال میں کمالِ ولایت ثابت ہو چکا ہے تو شادی میں بھی ثابت ہوگا۔

ایک تیسرے اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب عاقل بالغ مرد کو شادی کا اختیار حاصل ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے عورت کو بھی یہ اختیار حاصل ہونا چاہیئے جہاں تک شادی کا تعلق ہے اس میں مرد عورت دونوں برابر ہیں۔ اگر نکاح کا مسئلہ خاص اہمیت رکھتا ہے تو یہ مرد و عورت دونوں کے لیے یکساں اہم ہے۔ اگر عورت کے خود نکاح کرنے میں ولیوں کو کسی طرح کے ضرر کا خدشہ ہو تو مرد نوجوان کے خود نکاح کرنے میں بھی یہ احتمال ہے اگرچہ عورت سے کم سہی۔ ہاں لڑکی کے ولی عورت کے غیر کفو میں نکاح کر لینے کو اپنے لیے باعث عار سمجھیں تو ان کو اعتراض کا حق حاصل ہے بلکہ بطریق حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کی رو سے اگر ولی عصبہ موجود ہو تو غیر کفو کی صورت میں نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اس سے اولیاء کے حقوق محفوظ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے تجاوز کرنے میں عورت کو تکلیف ہوتی اور اس کا ارادہ و اختیار مسلوب ہو جاتے ہیں۔

۲۔ یہ تو ہے امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ میں قیاس پر اعتماد اور اسی کے نصوص شرعیہ بھی مؤید ہیں چنانچہ قرآن مجید میں عقدِ نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے جس کا معنے یہ ہوا کہ عورت بذاتِ خود نکاح کر سکتی ہے۔ فرمانِ باری ہے۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ (البقرہ)

(اگر خاوند دو طلاق کے بعد تیسری) طلاق دے دے تو اس کے لیے پھر وہ حلال نہ رہی جب کہ وہ دوسرے کسی شخص سے نکاح نہ کر لے بعدہٗ اگر وہ یعنی دوسرا شخص طلاق دے ڈالے تو اب اگر (پہلا) میاں بیوی آپس میں مراجعت کر لیں تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ دونوں کو اللہ کے حدود قائم رکھنے کا یقین ہو۔)

اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی جانب کی گئی ہے۔ نکاح ایک فعل ہے اور فعل کی نسبت فاعل کی طرف کی جاتی ہے۔ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح سے متعلق جو الفاظ عورت کی زبان سے صادر ہوتے ہیں وہ شارع کے نزدیک معتبر ہیں، دیکھئے اس آیت میں دو جگہ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے حتی تنکح زوجا غیرہ میں اور ان یتراجعا میں بنا بریں بلاشبہ عورت کی جانب نکاح کو منسوب کرنا دلالت کرتا ہے کہ نکاح کے بارے میں عورت سے جو کلمات صادر ہوں گے وہ شارع کے یہاں نکاح کے مثبت ہوں گے۔ ورنہ اس کو نہ تو نکاح سے موسوم کیا جاتا اور نہ ہی پہلے خاوند کی طرف لوٹنے کو "تراجع"[2] اور عود سے موسوم کیا جاتا ___ ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے اس فعل کو حرمت کا ختم کر دینے والا قرار دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ شارع کی پیدا کردہ حرمت اسی امر سے ختم ہو سکتی ہے جو شارع کے نزدیک اس حرمت کو زائل کر دینے والا ہو[3] اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب شارع اس کی طرف منسوب کردہ نکاح کو ہر اعتبار سے شرعی نکاح تصور کرتا ہو۔

جن آیات میں نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے ان میں ایک یہ آیت ہے۔ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ (البقرہ) یعنی "جن عورتوں کو تم طلاق دو پھر ان کی عدت پوری ہو جائے اس کے بعد ان کو مت روکو اگر وہ اپنے (سابق) خاوندوں سے نکاح کرنا چاہیں۔"

---

[1] حتی تنکح میں صحیح تفسیر کی رو سے "نکاح" بمعنی عقد نہیں بلکہ وطی کے معنی میں ہے (تفسیر مظہری ص ۳۱۲ ج ۱) مقصد یہ کہ دوسرے خاوند سے نکاح کے ساتھ جماع بھی ہو تو پہلے کے لیے حلال ہو سکتی ہے۔ لہٰذا استدلال صحیح نہ رہا۔ (احکام القرآن لابن العربی ص ۱۹۶ ج ا الطبع ثانی) [2] لیکن "تراجع" یعنی رجوع میں تو دونوں کی رضامندی کو ایک ہی جیسا دخل ہے اسی لیے صرف عورت کی طرف نسبت نہیں کی گئی (ع۔ ح) [3] اور وہ صرف عقد نہیں بلکہ جماع بھی شرط ہے (ع۔ ح)

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر از خود نکاح کرے تو صحیح ہوگا۔[1] مزید براں اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی ولایت کاملہ ہے اور اگر عورت اپنے کسی کفو کو خاوند کی حیثیت سے پسند کرے تو اولیاء کو روکنے کا کوئی حق نہیں۔ آیت ہذا میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر عورت اپنے کفو سے نکاح کرنا چاہے تو اسے مت روکیں۔ اس لیے کہ آیت میں اولیاء کو عضل سے منع کیا گیا ہے "عضل" ظلم اور تنگی کو کہتے ہیں، اور ظلم یہی ہے کہ عورت کو اپنے کفو سے شادی کرنے کی اجازت نہ دی جائے (اگرچہ وہ پہلا خاوند ہی ہو)[2] اور جس بات سے منع کر دیا گیا ہو، وہ "غیر حق" ہوگی[3]۔ جو شارع کو پسند نہیں۔ اولیاء کو منع

---

[1] شانِ نزول اور اندازِ کلام بتاتا ہے کہ یہ نسبت رضامندی کی ہے یعنی ولیوں کو ارشاد فرمایا کہ جب بیوی اپنے سابق خاوند سے نکاح پر رضامند ہے تو تم روکنے والے کون ہوتے ہو (ع۔ح) [2] توسین کی وضاحت ہماری ہے (ع۔ح) [3] آیت کے نزول کا پس منظر یہ تھا کہ ایک صحابی معقل بن یسار نے ایک شخص سے اپنی ہمشیرہ کی شادی کر دی تھی۔ پھر کچھ ایسی افتاد آپڑی کہ اس شخص نے طلاق دے دی۔ بعد میں وہ نادم ہوا اور اس وقت جب عدت گزر چکی تھی۔ اس نے پھر خطبہ کر دیا۔ حضرت معقلؓ کی ہمشیرہ بھی آمادہ ہوگئیں لیکن حضرت معقلؓ اب دوبارہ ان صاحب سے تعلق پیدا کرنے پر تیار نہ تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ جب سابق میاں بیوی آپس میں رضامند ہیں تو ولی کو روکنا مناسب نہیں پس اس آیت کا نازل ہونا تھا کہ حضرت معقلؓ نے فوراً سر تسلیم خم کر دیا اور نکاح کی اجازت دے دی قال (معقل) زوجت اختا لی من رجل و طلقها حتی اذا انقضت عدتها جاء يخطبها فقلت له زوجتك و فرشتك و اكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها لا والله لا تعود اليك ابدا و كان رجلا لا باس به و كانت المرأة تريد ان ترجع اليه فانزل الله هذه الاية "فلا تعضلوهن" فقلت الآن افعل يا رسول الله قال فزوجها اياه (صحيح بخاری باب من قال لا نكاح الا بولی الخ)

اس حدیث کی روشنی میں آیت ہذا تو قطعی دلیل ہے اس بات کی کہ خود بخود معاملات نکاح کے سرانجام دینے کا عورت کو کوئی حق نہیں، یہ صرف ولی کا حق ہے و هذا دليل قاطع على ان المرأة (باقی حاشیہ برصفحہ ۶۵۹)

نکاح سے روکنا اس بات کی دلیل ہے کہ منع کرنا ان کا حق نہیں اور یہ ان کے لیے ناروا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو پورا اختیار ہے کہ وہ اپنا کفو رفیقِ حیات منتخب کرے۔

۳۔ چند احادیث سے بھی امام ابوحنیفہؒ کے اس مذہب کے لیے دلیل لائی گئی ہے کہ عورت اپنا کفو انتخاب کرنے میں آزاد ہے۔ مثلاً یہ حدیث الایم احق بنفسها من ولیها[1] "ایم" اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو[2] نیز یہ حدیث ہے لیس للولی مع الثیب امر ولی کو بیوہ عورت سے کوئی سروکار نہیں) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ثیب" اگر بذاتِ خود نکاح کرے تو وہ شارع کے نزدیک صحیح اور معتبر ہے اور اگر وہ از خود نکاح نہ کر سکتی تو ولی کا تعلق اس سے ضرور قائم رہتا جو حدیث کے منافی ہے[3]

مخالفین کے دلائل دلدادۂ حریت امام ابوحنیفہؒ کے منفرد مسلک کے لیے یہ ہیں وہ امور جو دلیل بن سکتے ہیں لیکن موضوع کے دونوں پہلوؤں کا مطالعہ

(بقیہ حاشیہ از ص ۶۵۸) لا حق لها فی مباشرة النکاح و انما هو حق الولی۔ وقد صح ان معقل الخ (احکام القران لابن العربی ص ۲۰۱ ج ۱) و هی اصرح دلیل علی اعتبار الولی و الا لما کان لعضله معنی و لانها لو کان لها ان تزوج نفسها لم تحتج الی اخیها و من کان امره الیها لا یقال ان غیره منعه منه (فتح ص ۷۰ ج ۵) ہاں عورت کی رضا مندی شرط ہے ولی اس پر جبر نہیں کر سکتا جیسا کہ اہل حدیث کا مسلک ہے ملاحظہ ہو زاد المعاد وغیرہ (ع ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اس کے بعد کے الفاظ یہ ہیں البکر تستاذن فی نفسها و اذنها صماتها (نصب الرایۃ ص ۱۸۲ جلد ۳ بحوالہ صحیح مسلم، مؤطا امام مالک اور سنن اربعہ (ع ح)

[2] لیکن حدیث میں "ایم" "بکر" (کنواری) کے مقابلہ میں آیا ہے اس لیے یہاں "ایم" سے مراد بیوہ کا معنی متعین ہے (نصب الرایہ ص ۱۹۳ ج ۳ بحوالہ حافظ ابن الجوزیؒ) نیز دیکھیے فتح الباری ص ۲ جلد ۵ (ع ح) [3] سنن نسائی ص ۶۹ جلد ۲ طبع المکتبۃ السلفیۃ لاہور نیز دیکھیے تلخیص ۲۹۰ و نصب الرایہ ص ۱۹۴ ج ۳ (ع ح) [4] لیکن روایت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ولی کو جبر کا حق نہیں۔ (ع ح)

کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قاری دوسروں کے دلائل سے بھی آگاہ ہو تاکہ ان سے بے انصافی نہ ہونے پائے لہٰذا ہم ان کے دلائل بھی تفصیلاً ذکر کرتے ہیں۔

جو لوگ شادی بیاہ کے بارے میں عورت کی آزادی پر پابندی عائد کرتے ہیں اور اسے علی الاطلاق نہ خاوند کو انتخاب کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور نہ نکاح کرنے کا وہ کتاب و سنت اور قیاس کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

۱۔ وہ قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ وَ اَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ وَ الصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَ اِمَآئِکُمْ (النور) اپنے میں سے "ایم" عورتوں اور نیک غلام اور لونڈیوں کا نکاح کر دو)

یاد رہے کہ قرآن میں جہاں کہیں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ نکاح کے آثار و نتائج کا اصل مرجع عورت اور اس کا خاوند ہے۔ اس کے احکام اولیاء کی طرف نہیں لوٹائے جا سکتے لیکن جہاں تک "انکاح" (یعنی نکاح کرا دینے) کا تعلق ہے جو انکحوا کے ضمن میں ہے اور جس کا معنی عقدِ نکاح کو معرضِ ظہور میں لانا ہے اولیاء کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عقدِ زواج اولیاء کا فعل ہے۔

اسی طرح اس آیت کریمہ میں وَ لَا تُنْکِحُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَتّٰی یُؤْمِنُوْا (البقرہ)

اس کے بالمقابل دوسرا قول ہے وَ لَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ (ایضاً)

چونکہ نکاح کو معرضِ وجود میں لانا مرد کا کام ہے لہٰذا انکاح اور اس کے نتیجہ کو اس کی طرف منسوب کیا گیا۔ نیز جہاں مشرکوں سے مسلمان عورتوں کے نکاح کرنے کا تذکرہ تھا وہاں عورتوں سے خطاب نہیں کیا گیا۔ بلکہ اولیاء کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ جن عورتوں پر انہیں حق ولایت حاصل ہے ان کا نکاح مشرکوں سے نہ کریں۔ غرضیکہ ان آیتوں میں خطاب مردوں کو کیا گیا ہے باوجودیکہ معاملہ عورت سے متعلق ہے دوسرے کسی سے نہیں۔ لہٰذا نسبت انہی کی طرف چاہیئے تھی جنہیں حق ولایت حاصل ہے اور ولایت کا حق صرف مردوں کو حاصل ہے اور واضح رہے کہ قرآن کی کسی آیت میں "انکاح" (نکاح کرانے) کو عورت کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔

۲۔ دوسری قسم کے دلائل، احادیث ہیں مثلاً آپ نے فرمایا اذا خطب الیکم من ترضون دینہ و خلقہ فزوجوہ الا تفعلوا تکن فتنۃ فی الارض وفساد عریض [۱] (یعنی جب تم سے ایسا شخص رشتہ کا مطالبہ کرے جس کا دین اور اخلاق تمہیں پسند ہو تو اسے رشتہ دے دو ورنہ زمین میں عظیم فتنہ بپا ہو جائے گا۔)

نیز فرمایا ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل۔ فان دخل بھا فلھا المھر بما استحل من فرجھا فان اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی لہ۔ اخرجہ الترمذی و قال حدیث حسن [۲] .. .. یعنی "جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل، باطل، باطل ہے۔ لیکن اگر وہ عورت اس کی مدخولہ ہو جائے تو خاوند مجامعت کی بنا پر مہر ادا کرے گا اور اگر اولیاء میں جھگڑا رونما ہو تو جس کا کوئی ولی نہ ہو حاکم اس کا ولی قرار پائے گا۔ امام ترمذی نے یہ روایت ذکر کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔"

نیز ابن عباسؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل [۳] یعنی "ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا۔"

علاوہ ازیں دیگر احادیث و آثار [۴] سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ عورتوں کے الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ مرد ہی کو انشائے عقد کا حق حاصل ہے۔

۳۔ تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور وہ یہ کہ نکاح ایک نہایت اہم معاملہ ہے اور مرد و عورت کی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالتا ہے۔ اس سے دو مختلف کنبوں میں رابطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نکاح یا تو عورت کے خاندان کے لیے باعثِ عار ہو جاتا ہے یا اس کے لیے

---

[۱] جامع ترمذی ص ۱۲۸ ج ۱۔ یہ الفاظ جامع ترمذی کو دیکھ کر درست کئے گئے (ع۔ ح) [۲] جامع ترمذی ص ۱۲۸ ج ۱ تخریج و تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو تلخیص ص ۲۹۵ و نصب ص ۱۸۶ - ۱۸۷ ج ۳ (ع۔ ح) [۳] تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے تلخیص ص ۲۹۸ و نصب ص ۱۶۷ و ۱۸۷ ج ۳ (ع۔ ح) [۴] ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۶۷ - ۷۰ ج ۵ نیل الاوطار ص ۲۴۹ - ۲۵۶ جلد ۶ (ع۔ ح)

موجبِ شرف وعزت ۔ مثلاً کسی کمینہ صفت آدمی سے اگر عورت کا نکاح کر دیا جائے تو اس کی بنا پر اس کے خاندان کو بٹہ لگ جاتا ہے ۔ بخلاف ازیں اگر مرد، کسی خسیس عورت سے شادی کرے تو اس کے خاندان کے لیے کوئی خاص عار نہیں سمجھی جاتی اس لیے کہ نکاح کا معاملہ تو مرد کے کلی اختیار میں ہے ۔ یہ وجوہ ہیں جن کی بنا پر ضروری ہے کہ عورت کے ساتھ انتخابِ شوہر میں ولیوں کی رائے اور مشورہ کو بھی دخل ہو اور تنہا عورت پر ہی یہ کام نہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ نکاح کا فائدہ یا نقصان صرف اس کی ذات تک محدود نہ رہے گا بلکہ اولیاء تک پہنچے گا، وہ یا تو اس سے مطمئن ہوں گے یا انہیں عار لاحق ہو گی ۔

مزید براں لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل کرتے اور ان کے معاملات باطنی کی تہ تک پہنچنے کے لیے ان سے میل جول اور ممارست ضروری ہے اور عورت کا کفو معلوم کرنے کے لیے یہ سب چیزیں درکار ہیں۔ گھر کی چار دیواری میں محدود رہنے والی عورت ان امور سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکتی ہے بلکہ بازاروں میں چلنے پھرنے والی اور آدمیوں سے میل جول رکھنے والی عورت کے لیے بھی یہ کام بڑا دشوار ہے لیکن آدمی کے لیے یہ کام بڑا آسان ہے کہ دوسرے اشخاص کی پہچان حاصل کرے اور ان کے احوال و کوائف پر مطلع ہو سکے ۔ پھر مرد میں متانت و سنجیدگی بھی پائی جاتی ہے وہ پورا جائزہ لے کر قطعی یقین یا ظنِ راجح تک پہنچ سکتا ہے ۔ بخلاف اس کے کہ عورت سادہ لوح ہوتی ہے اور جس چیز میں اسے رغبت ہوتی ہے اس پر بہت اصرار کرتی ہے لہٰذا اس سے کچھ بعید نہیں کہ جو چیز اچھی نہ ہو اسے اچھا سمجھنے لگے اور جو کفو نہیں ہے اسے کفو خیال کرے لہٰذا عورت کی مصلحت کا بھی تقاضا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں جس کا تعلق عورت کی پوری زندگی سے ہے اس کا کوئی مشیر کار ہو اور ظاہر ہے کہ وہ ولی ہی ہو سکتا ہے ۔[1]

لیکن یہ آزادی بھی مقید ہے

یہ ہیں اس مسئلہ میں فریقین کے دلائل جس میں امام ابوحنیفہ رح جمہور فقہاء کے مخالف ہیں جیسا کہ اوپر گزرا ۔ اس آزادانہ

---

[1] اسی مسلک کو شاہ ولی اللہ صاحب نے مدلل بیان کیا اور پسند کیا ہے ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۹ ج ۲ (س ۔ ح)

رائے ہیں باقی فقہاء سے آپ منفرد تھے جو عورت کو خاوند انتخاب کرنے اور عقدِ نکاح کے انجام دینے کا اختیار دے کر اس کے حریتِ عمل وارادہ کا تحفظ کرتی ہے مگر یہ امر پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو اس قدر آزادی دیتے ہوئے اس پر ایک پابندی بھی عائد کرتے ہیں اور وہ مہرِ مثل اور کفو کی پابندی ہے۔ ان کے نزدیک عورت جس شخص سے چاہے نکاح کر سکتی ہے مگر کفو اور مہرِ مثل شرط ہے۔ اگر کفو کے بغیر نکاح کرے تو حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا۔ بلکہ اگر ولی عصبہ (قریبی رجدی رشتہ دار) ہو اور عورت نے اس سے اجازت نہ لی ہو تو یہ نکاح فاسد ٹھہرے گا۔ کیونکہ غیر کفو سے نکاح کرنا عورت کے خاندان کے لیے باعثِ عار ہے بنا بریں خاندان کو مداخلت کرنے کا حق حاصل ہے۔ ایسی صورت میں یہ معاملہ قریبی ولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر وہ شادی سے پہلے راضی ہو جائے تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ فاسد قرار دیا جائے گا۔

اگر عورت کفو سے نکاح کرے مگر مہرِ مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو تو ولی کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے تاکہ مہرِ مثل کے برابر ہو جائے یا نکاح کو فسخ کر دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سوءِ استعمال کے خوف سے عورت کو اس کے حق سے محروم نہیں رکھتے۔ مگر انتخاب اچھا نہ ہونے کی صورت میں یا جب قبیلہ کو عار لاحق ہوئی ہو (یعنی عورت اپنا حق غلط طور پر استعمال کرے) اولیاء کو مناسب حقوق دیتے ہیں۔

(۴۹)

کسی عاقل بالغ کو اپنے مال میں تصرّف کرنے سے روکا نہ جائے

عاقل بالغ کو جو رشد کی حد کو پہنچ چکا ہو اس کے مال سے روکا نہ جائے نہ اس کو تصرفات سے منع کیا جائے۔ ولدادہ حریت امام ابو حنیفہؒ کی یہ رائے ہے جس میں وہ جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ باقی فقہاء کم عقل کو مالی تصرفات سے روکتے ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتے۔

سفیہ اور اس کے حالات و معاملات میں امام صاحبؒ کا مسلک

سفیہ وہ شخص ہے جو اچھی طرح سے مالی امور کو سرانجام نہ دے سکتا ہو اور بے جا خرچ کرتا ہو اور اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کم عقلی کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو۔ اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ جمہور فقہاء کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسے شخص کو اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس آیت کے مطابق روک لیا جائے گا۔ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ (النساء) یعنی "جس مال کو اللہ تعالےٰ نے تمہارے لیے بقا کا ذریعہ بنایا ہے وہ احمق لوگوں کے سپرد نہ کرو۔ اس میں سے ان کو کھانا کھلاؤ اور کپڑا پہناؤ۔"

اس صورت میں امام صاحبؒ دو جگہ باقی فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں اول یہ کہ فقہاء کا قول ہے کہ ایسے سفیہ احمق کو مال سے روکا جائے اور اس میں قولی تصرفات کی اجازت

نہ دی جائے چنانچہ وہ غیر کے حق کا اقرار کر سکتا ہے نہ اسے بیع و شرا کا اختیار ہے امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں دو روایتیں منقول ہیں۔ پہلی روایت یہ ہے کہ مال اس کے سپرد تو نہ کیا جائے البتہ دوسرے کامل عقل والے لوگوں کی طرح اس کے معاملات اور قولی تصرفات صحیح ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بلوغت کی بنا پر اس کی اہلیت مکمل ہو چکی ہے۔ مال کو اس کے ہاتھ میں دینے سے صرف اس لیے روکا گیا ہے کہ مبادا وہ اسے ضائع کر دے۔ نیز اس لیے کہ مال روکنے سے مقصود اس کی زجر و توبیخ ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب کوئی شخص سفیہ ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر (حکم بندش) جاری رہے گا۔ اس کا مال اسے سپرد نہ کیا جائے گا اور اس کے مالی تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور یہی روایت راجح ہے۔

دوسرا مقام اختلاف یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جب ایک شخص سفیہ ہونے کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر کو جاری رکھا جائے گا تاوقتیکہ اس کی دانش مندی کے آثار ظاہر ہوں۔ ظہور رشد سے قبل اس سے حجر کو دور نہیں کیا جائے گا اور پیرانہ سالی تک پہنچنے کے باوصف اسے مالی تصرفات کا اہل قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اہلیت کے کم ہونے کی وجہ قلتِ عقل ہے یا مالی معاملات کی عدمِ قدرت جب تک یہ دونوں حقیقتیں یا ان میں سے ایک موجود رہے اس پر پابندی جاری رہے گی کیونکہ اس کے اسباب اور مقتضیات باقی ہیں لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی جب پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے[1] تو اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیئے اگرچہ وہ سفیہ ہو بشرطیکہ ہوش و حواس رکھتا ہو کیونکہ پابندی تو اس پر زجر و توبیخ کے طور پر تھی مگر اس عمر کو پہنچ کر اسے زجر و تادیب کا کوئی فائدہ نہیں امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے پچیس سال کی عمر کو پہنچ کر ایک آدمی پوتوں نواسوں والا بھی بن سکتا ہے۔ اس پر پابندی عائد کرتے سے مجھے شرم آتی ہے[2]

---

[1] ٢٥ سال کی قید کے لیے کوئی نص قرآنی اور حدیثی سے دلیل نہیں دی گئی (ع۔ح) [2] ابن قدامہ کا کہنا ہے کہ یہ بات بے فائدہ ہے اور شرع میں اس کا اصل بھی کوئی نہیں وماذکروہ من کونہ حدا لیس تحتہا معنی تقتضی الحکم ولا لہ اصل یشھد لہ فی الشرع فھو اثبات للحکم بالتحکم الخ المغنی ص ۵۱۳ ج ۴ (ع۔ح)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک شخص عاقل ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچے تو اس کی اہلیت کامل ہوگی۔ اگر بالغ ہونے پر وہ سفیہ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد اس لیے نہیں کیا جا سکتا کہ یہ سفاہت جوانی کی بھول بھلیوں میں شامل ہو سکتی ہے۔ لہٰذا تادیب و تربیت کے پیش نظر اس کے مال کو روکا گیا ہے چونکہ پچیس سال کے بعد تربیت کا کوئی موقع نہیں ہے پس اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیئے اور اب وہ اپنے اچھے یا برے تصرفات کے نتائج خود ہی بھگتے گا۔

علم النفس کی تائید پچیس سال کی عمر سے قبل اور بعد میں آپ نے جو نکتۂ امتیاز قائم کیا ہے نفسیات کا علم بھی آپ کی تائید کرتا ہے۔ علمائے نفسیات کا خیال ہے کہ نفسیاتی عادات و اخلاق پچیس سال کی عمر سے پہلے منازلِ ارتقا طے کر رہے ہوتے ہیں اور اس لیے بڑے لطیف اور نرم ہوتے ہیں۔ بیس سال کی عمر سے پہلے اور بھی زیادہ نرم ہوتے ہیں۔ پچیس سال کی عمر کے بعد اخلاق و عادات میں پختگی آجاتی ہے اور وہ نفس انسانی میں اپنا مقام بنا لیتے ہیں جس کی بنا پر ان کا تبدیل کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ جب ایک نوجوان پچیس سال کی عمر سے پہلے سفیہ اور بیجا خرچ کرنے والا ہو تو اس بات کا امکان ہے کہ مال کا روکنا اس کے لیے تازیانۂ عبرت ثابت ہو اور وہ اپنی عادت میں تبدیلی پیدا کرے مگر پچیس سال کی عمر کے بعد تبدیلی دشوار ہے لہٰذا اسے آزاد چھوڑ دینا چاہیئے[1]

یہاں تک سفاہت کی اولین حالت کا بیان تھا۔ سفاہت کی دوسری حالت یہ ہے کہ بالغ ہوتے وقت بقائمی ہوش و حواس ہو پھر سفیہ ہو جائے۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ امام زفر کو چھوڑ کر جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ چنانچہ آپ حجر (پابندی لگانے کی) اجازت نہیں دیتے اور دیگر فقہاء اس پر پابندی کرنے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ یعنی آپ کا اصول ایک ہی تھا اور وہ یہ کہ بے جا خرچ کرنے والے پر کسی کو پابندی عائد کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اسے اہل قرار دیا جائے گا خواہ وہ اسی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو یا یہ حالت بعد میں طاری ہوئی ہو اس کے تصرفات میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ اگر وہ بالغ ہوتے وقت سفیہ ہو تو

[1] دلیل اگر مضبوط موجود ہو تو یہ تائید بھی کام دے سکتی ہے۔ ورنہ نہیں (ع-ح)

ایک عرصہ تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا کیونکہ نص قرآنی میں یہ حکم وارد ہے۔ نیز تادیب تعلیم کی عمر میں اسے ادب سکھانا منظور ہے۔

اگر بالغ ہوتے وقت اس میں بے جا خرچ کرنے کی عادت نہ پائی جاتی ہو تو اس پر کوئی پابندی عائد کرنا درست نہیں۔ اسے اپنے مال میں کلی تصرفات کا حق حاصل ہے اور اس سے محاسبہ صرف ذاتِ خداوندی ہی کر سکتی ہے۔

امام صاحبؒ کے دلائل اب ہم شرعی مصادر و مآخذ سے آپ کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد جمہور فقہاء کے دلائل بھی بیان کریں گے تاکہ قاری فریقین کے نظریات میں غور و تامل کر سکے۔

آپ کے نظریہ کی تائید میں قرآنی دلائل احادیث صحیحہ اور حنفی اصولِ فقہ سے کام لیا گیا ہے

(۱) قرآنی دلائل کے سلسلہ میں ان آیات کے عموم کو پیش نظر رکھا گیا ہے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدہ) ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الاسراء) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء)

علاوہ ازیں دیگر آیات میں بھی حکم دیا گیا ہے کہ عقود میں جو التزامات اپنے ذمہ لیے جائیں انہیں پورا کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ سفیہ بھی ان آیات کا مخاطب ہے اور بلا نقص ان اوامر کا مکلف اور مامور ہے۔ سفیہ نہ تو مکلفین کے دائرہ سے باہر ہے نہ سفاہت کی بنا پر خطاب خداوندی اس سے ساقط ہوتا ہے۔ بے جا خرچ کرنے کی بنا پر بھی وہ شخص عام مومنین سے باہر نہیں نکل جاتا۔ جو شرعی احکام کے مکلف ہیں جب معاملہ یوں ہے تو بے جا خرچ کرنے والے عام مکلف لوگوں کے زمرہ میں شامل سمجھے جائیں گے اور معاملات کے پورا کرنے کا خطاب ان کو بھی شامل ہوگا۔ خواہ یہ مالی عطیات ہوں یا مبادلہ سے متعلق معاملات ہوں۔ بشرطیکہ جس چیز پر ان عقود کے التزام کا انحصار ہے یعنی رضاء جانبین وہ ثابت اور متحقق ہو۔ اگر مبذر (بے جا خرچ کرنے والا) کے بعض معاملات کو باطل اور بعض کو غیر نافذ تسلیم کیا جائے تو اس کا معنے یہ ہوگا کہ اس سے ایفاء عقود کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ اور اس سے نص صریح قطعی کے بغیر عموم

قرآن کی تخصیص لازم آتی ہے۔ حالانکہ نصوص قرآنیہ اور احادیث مشہورہ سے کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو عموم قرآن کی تخصیص کر سکے پس مبذر کے تمام معاملات واجب الوفاء ہوں گے اور اس پر پابندی عائد کرنے کی کوئی شرعی بنیاد موجود نہیں۔

(ب) احادیث نبویہ سے ایک روایت قتادہؓ سے مروی ہے جسے وہ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت کا کام کیا کرتا تھا مگر اس کی عقل میں کمزوری ہوتی تھی (یعنی نقصان اٹھاتا تھا) اس کے کنبہ کے لوگ بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر عرض پرداز ہوئے کہ حضرت فلاں شخص کو معاملات سے روک دیجیے۔ وہ بیع و شرا کرتا ہے مگر کمزوری عقل کے باعث اس کے سودے نقصان دہ ہوتے ہیں۔ آپؐ نے اسے بلا کر بیع سے روک دیا۔ وہ کہنے لگا حضرت! میں بیع سے رک نہیں سکتا۔ آپؐ نے فرمایا۔ آپ بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کریں کہ اس میں دھوکہ نہ ہو۔ یہ کہنے سے تمہیں تین روز تک مبیع کو واپس کرنے کا اختیار[1] ہو گا۔ دوسری روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ بیع میں ہمیشہ دھوکہ کھاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ اس میں دھوکہ نہ ہو[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دھوکہ کھانے والا شخص ایک قسم کا سفیہ اور غافل انسان تھا مگر باایں ہمہ آپؐ نے اسے مالی تصرفات سے نہ روکا۔ اور اگر اسے روکا جا سکتا تو آپ اس کے اقارب کا مطالبہ ضرور پورا فرما دیتے۔ لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس سے مطالبہ کیا کہ اپنی مرضی سے بیع و شرا کے معاملات چھوڑ دے اور دوسروں کے مشورہ سے مستفید ہو۔ یا اپنے لیے خیار کی شرط لگا لے اور اگر غبن و تبذیر کا نتیجہ تصرفات سے روکنا ہوتا تو آپ اسے ضرور تصرفات سے منع فرماتے جب کہ پابندی اور حجر کا باعث اس میں پایا جاتا تھا۔ مگر آپ نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے واضح ہوا کہ سفاہت اور غفلت دونوں حجر کا موجب نہیں ہیں۔

---

[1] المنتقی (از مجد ابن تیمیہؒ) باب شرط السلامۃ من الغبن بحوالہ سنن اربعہ وغیرہ اور اس استدلال پر نقد و تعقب کے لیے دیکھیے فتح الباری ص ۳۵۸ ج ۲ (ع۔ح) [2] صحیح بخاری باب ما یکرہ من الخداع فی البیع (ع۔ح)

(ج) تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور یہ دو طرح کے ہیں اول یہ کہ حدِ بلوغت کو پہنچ کر ایک شخص خواہ عاقل ہو سفیہ ہو یا غیر سفیہ مستقل انسانیت کی حدود میں قدم رکھتا ہے اور اپنے شخصی اور انفرادی افعال و امور میں کلیتہً آزاد ہوتا ہے۔ لہذا اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنا اس کی انسانیت کو گزند پہنچاتا۔ اس کو آدمیت کے مرتبہ سے گرانا اور اس انسانی شرافت سے محروم کرنا ہے جس کا وہ انسان ہونے کے اعتبار سے مستحق ہے اور وہ یہ کہ اپنے مالی تصرفات میں آزاد ہو۔ اچھے کاموں سے فائدہ اٹھائے اور اپنے بُرے اعمال کا خمیازہ بھگتنے اور کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اس کی مصلحت کے پیش نظر اس پر پابندی عائد کرے۔ کیونکہ پابندی اس کے حق میں ایک بدترین قسم کا ایذا ہے۔ ایک آزاد شخص کے لیے اس سے زیادہ باعثِ رنج والم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے اقوال پایۂ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں۔ اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سفیہ پر حجر کرنے میں اجتماعی فوائد ہیں۔ اس لیے کہ اجتماعی مصالح کا تقاضا تو یہ ہے کہ مال ان ہاتھوں کی طرف منتقل ہو جو ان سے فائدہ اٹھا سکیں نہ یہ کہ اس کو ایسے شخص کے ذمہ ڈال رکھا جائے جو اس کی حفاظت سے قاصر ہو۔ پھر دوسرے شخص کو اس کا نگران مقرر کیا جائے۔ مصلحتِ جماعت کا تقاضا ہے کہ مال زاویۂ خمول میں پڑے ہوئے ہاتھوں کے بجائے کارندہ اور جفاکش ہاتھوں تک پہنچے تاکہ انسان زمین کے مدفون خزائن کو نکال باہر کرے جب مال ایک ناکارہ ہاتھ میں پہنچے جو کما حقہٗ اس کی حفاظت سے قاصر ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے کہ وہ دوسرا ہاتھ اسے اٹھائے جس میں اس کی حفاظت اور اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ لہذا سفہا پر حجر کرنے میں نہ ان کی کوئی مصلحت ہے اور نہ باقی لوگوں کی۔ بلکہ یہ ان کی انسانیت پر کلنک کا ٹیکہ ہے لہذا جب امام ابوحنیفہؒ پچیس سال کی عمر کے آدمی پر حجر کرنے سے شرم محسوس کرتے تھے تو یہ اس بات کی روشن دلیل ہے کہ آپ کی نگاہ میں انسانیت کا مقام کتنا اونچا تھا۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ سفیہ اگر مہر مثل کے عوض نکاح کرنا چاہے تو شرعی نقطۂ نظر سے اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ وہ طلاق وعتاق کے مسائل میں بھی آزاد ہے۔ صرف خالص مالی تصرفات میں اس پر پابندی عائد کی گئی ہے پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ نکاح طلاق

اور عتاق کے مسائل میں تو وہ آزاد ہو اور مالیات میں مجبور و مقید؛ بلکہ نکاح تو مالیات سے بھی پُرازخطر معاملہ ہے اور اس میں عقل و دانش کی زیادہ ضرورت ہے لہٰذا اسے بالاولیٰ منع کرنا چاہیئے تھا۔ جب یہ امور نافذ ہیں اور ان میں جملہ فقہاء متفق البیان ہیں تو مالی معاملات بالاولیٰ نافذ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں مقابلتہً کم خطرہ پایا جاتا ہے۔ لوگوں کی نگاہ میں ان کی اہمیت بھی کم ہے اور معاملہ اچھا نہ ہونے کی صورت میں مالی معاملات میں بدانجامی کا وہ خطرہ نہیں جو نکاح وغیرہ میں ہو سکتا ہے۔ مزید براں نکاح و طلاق کے جواز کا یہ مطلب ہے کہ سفیہ میں مالی معاملات انجام دینے کی پوری پوری اہلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے اور ان کے آثار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں، کسی کے ارادہ پر موقوف نہیں رہتے۔ لہٰذا منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ عجیب بات ہے کہ اس کا نکاح معتبر سمجھا جائے مگر جب وہ دوکان کرایہ پر دے تو اس کا عقدِ اجارہ یا اس قسم کا اور معاملہ نافذ نہ ہو —!

علاوہ ازیں مجوزینِ حجر نے یہ قرار دیا ہے کہ سفیہ کے غیر مالی اقرار نافذ ہیں اور مالی غیر نافذ۔ لیکن اگر وہ حد یا قصاص کا اعتراف کرے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ ان حضرات سے دریافت کیا جا سکتا ہے کہ ان حالات میں اس کا اقرار کیونکر جائز ہے؛ اور حد جاری کرنے اور قصاص لینے کی کیا وجہ ہے؛ حالانکہ حدود تو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ مالی اقرار نافذ نہیں باوجودیکہ وہ کم درجہ ہیں اور اس اہمیت کے حامل نہیں۔ علاوہ ازیں وہ شبہات کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔

مجوّزینِ حجر (پابندی) کے دلائل

یہ دلائل و براہین امام ابو حنیفہؒ کی تائید کرتے تھے۔ جمہور فقہاء کے دلائل ان قرآنی آیات۔ آثار صحابہ اور رائے و قیاس پر مبنی ہیں۔

۱۔ آیاتِ قرآنیہ: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (النساء)

یعنی "جو مال تمہارے لیے موجب بقاء ہیں وہ احمق لوگوں کو سپرد نہ کرو البتہ انہیں کھانے پینے اور پہننے کا لباس دے دو اور ان سے معقول بات کہو"

نیز فرمایا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ (البقرہ) یعنی" اگر صاحبِ حق سفیہ یا ضعیف ہو یا وہ لکھوانے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی تقاضائے عدل و انصاف املاء کرا دے۔"

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیہ کو مال سپرد نہیں کیا جا سکتا بلکہ سرے سے اسے مالی تصرفات کا حق ہی حاصل نہیں اسے صرف کھانا اور لباس دیا جا سکتا ہے۔ مال کو بڑھانے اور اس کی صیانت و تحفظ کے وسائل اسے حاصل نہیں۔ دوسری آیت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ سفیہ کا ایک ولی بھی ہے جو اس کی طرف سے قرض کا معاملہ انجام دے سکتا ہے اور قرض کی تحریر لکھوا سکتا ہے اگر سفیہ بذاتِ خود یہ امور سر انجام دینے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ولی کو یہ اختیارات تفویض نہ کئے جاتے اور اللہ تعالیٰ اس کے ولی کو ان الفاظ میں املا کرانے کا حکم نہ دیتے۔ ارشاد ہوتا ہے فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ چونکہ سفیہ کو نہ مال سپرد کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے مالی امور سر انجام دینے کا حق عطا کیا جاتا ہے — اس کا ولی بھی موجود ہے اس لیے اسے مالی تصرفات کی اجازت نہ ہو گی اور اس پر حجر کیا جائے گا۔[1]

(۲) مجوزین حجر ان آثارِ صحابہؓ کو بھی اپنی تائید میں لاتے ہیں۔ عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب روایت کرتے ہیں کہ وہ زبیرؓ بن عوام کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے ایک چیز خرید کی ہے اور حضرت علیؓ مجھ پر حجر کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت زبیرؓ فرمانے لگے۔ میں بھی

[1] امام ابو حنیفہؒ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفہاء سے مراد چھوٹے بچے ہوتے ہیں کیونکہ الف لام عہد ذکری کا ہے اور اس سے قبل یتیموں کا ذکر ہے لہٰذا اس سے مراد چھوٹے بچے ہیں یا جو سفاہت کی حالت میں بلوغت کو پہنچے ہوں اور ابھی پچیس سال کے نہ ہوئے ہوں۔ آیت دَین میں بھی یہی مراد ہے اور کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے مراد مبذر ہیں (مصنف) لیکن اگر بچوں کی سی عقل کسی شخص کی رہے تو؟ اور دوسری قیود کی کوئی دلیل! (ع۔ح)

بیع میں آپ کا شریک ہوں۔ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں آئے اور انہیں کہا کہ آپ میرے بھتیجے عبداللہ پر حجر کر دیں جس سے زبیرؓ بیع میں ان کے شریک ہو گئے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا میں اس شخص پر کیونکر پابندی عائد کر سکتا ہوں جس کا شریک زبیرؓ جیسا شخص ہو[۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ میں سفیہ پر حجر کرنے کا عام رواج تھا ورنہ حضرت علیؓ اس کا مطالبہ نہ کرتے۔ صحابہؓ میں سے کسی نے حضرت علیؓ پر اعتراض نہیں کیا۔ حضرت زبیرؓ اور عثمانؓ کو بھی مجالِ انکار نہ ہوئی۔ بلکہ یہ دونوں حضرات اس واقعہ سے آگاہ تھے کہ جب حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک حویلی فروخت کر دی تو عبداللہ بن زبیرؓ ان سے مخاطب ہو کر کہنے لگے یا تو آپ یہ روپیہ ترک کر دیں ورنہ میں آپ پر حجر طاری کر دوں گا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا۔ بخدا میں عہد کرتی ہوں کہ یہ رقم میں اپنے مصرف میں نہ لاؤں گی[۲] اس سے معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اور حضرت عائشہؓ جوازِ حجر کے حق میں تھے[۳]

(۳) مجوزینِ حجر کی عقلی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کی مصلحت اسی میں ہے کہ اسے مالی تصرفات سے روکا جائے کیونکہ اسے آزاد چھوڑنے میں اس کے مال کے ضائع ہونے اور اس کے لوگوں پر بوجھ بن جانے کا خطرہ ہے۔ مزید براں اس میں حجر کا سبب موجود ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے پر پابندی عائد کرنے کا سبب یہی ہے کہ اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے[۴] اور یہ سبب سفیہ میں بھی واضح ہے کیونکہ اس کا صرف بے جا محتاجِ بیان نہیں۔ جب حجر کا سبب پایا جاتا ہے تو اس کا نتیجہ بھی متحقق ہونا چاہیے

---

[۱] سنن دار قطنی ص ۵۲۳ (ع۔ح) [۲] سنن بیہقی ص ۶۱۔۶۲ ج ۶ (ع۔ح) [۳] اس استدلال کا امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں آثار و فتاوی صحابہؓ ہیں اور صحابی کا فتویٰ جب نص سے معارض ہو تو وہ قابلِ احتجاج نہیں ہے لہذا نص کی موجودگی میں یہ ناقابلِ التفات ہوگا (مصنف) لیکن کہا جا سکتا ہے کہ کیا واقعی "نص" موجود بھی ہے؟ جن کو نصوص خیال کیا گیا ہے ان کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے مجوزین حجر کے نصوص ان سے اصرح ہیں۔ (ع۔ح) [۴] امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچے پر پابندی عائد کرنے کی وجہ اس کی کم عمری ہے اور سفیہ میں یہ سبب موجود نہیں (مصنف) مگر اس کی دلیل؟ (ع۔ح)

اور وہ یہ ہے کہ بالفعل اسے معاملات سے روک دیا جائے عوام الناس کی مصلحت بھی اسی میں ہے کہ سفہاء پر پابندی لگائی جائے کیونکہ اپنے مال کو ضائع کر کے وہ معاشرہ کے لیے ایک روگ بن جائیں گے۔ معاشرہ ہی انہیں کھلائے پلائے گا۔ ورنہ وہ چوری اور ڈاکہ زنی وغیرہ کے ذریعے زمین میں فساد بپا کریں۔

یہ ہیں فریقین کے دلائل جنہیں وہ پیش کرتے ہیں یا پیش کر سکتے ہیں۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ان کے ذکر و بیان میں ہم نے کسی فروگذاشت کا ارتکاب نہیں کیا اور انہیں من وعن بیان کر دیا ہے[1]

---

[1] لیکن بات تشنہ ہی رہی۔ پوری تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱۹۴ - ۱۹۶ ج ۳ - المحلی ص ۲۷۸ - ۲۹۷ ج ۸ احکام القرآن (لابن العربی) ص ۳۲۳ - ۳۲۲ ج ا و ۲۵۰ - ۲۵۱ ج ۱ - المغنی ص ۵۱۱ - ۵۱۲ ج ۴ المعتصر ص ۱۷ - ۱۸ ج ۲ (غ - ح)

(۵۰)

مقروض پر پابندی عائد نہیں کرنی چاہیے

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ عاقل بالغ کو حریت قول وارادے کا حق دینے میں اپنے اصول کے پابند تھے چنانچہ مقروض کے اقوال کو مالی معاملات سے متعلقہ امور میں ساقط از اعتبار قرار نہیں دیتے تھے۔ نہ اس پر حجر کرتے نہ اقرار سے منع کرتے۔ خواہ یہ اقرار مال سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے۔ علماء کا متفقہ بیان ہے کہ مقروض اگر غنی ہو تو قاضی اسے ادائے قرض کی بنا پر قید کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادائے قرض میں غنی کا تاخیر کرنا ظلم ہے اور ظلم کا ازالہ ضروری لہٰذا اسے قید کر کے دفع ظلم پر آمادہ کیا جائے اور جو حقوق اس کے ذمہ واجب الادا ہیں جب کہ ان کی ادائیگی کی وہ استطاعت بھی رکھتا ہے تو ان کی ادائیگی پر اسے مجبور کیا جائے اس لیے کہ اس کے پاس مال موجود ہے وہ حقوق واجبہ ادا کر سکتا ہے۔

اس حد تک امام ابوحنیفہؒ دیگر فقہاء سے متفق ہیں کیونکہ اس طریقے سے جہاں قرض خواہ اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ وہاں مقروض کی استطاعت کے باوجود اس کی تاخیر ادائیگی کے ظلم کی روک تھام بھی کی جا سکتی ہے۔ اس میں جہاں قرض خواہ کا فائدہ ہے وہاں بڑی حد تک مقروض کی آزادیٔ فکر و عمل کو بھی آزاد رکھا جا سکتا ہے۔

دو نقطۂ نظر اور ان کی تفصیل اس متفقہ بیان کے بعد امام صاحبؒ دو امور میں فقہاء کے خلاف ہیں پہلا یہ کہ کیا ایسے شخص پر حجر (پابندی) عائد کی

جاسکتی ہے کہ اس کو تصرفات قولیہ سے روک دیا جائے ؟ اور کیا اگر قرض خواہ بدستور مقروض سے معاملات کرتے رہیں تو ایسے تصرفات باطل قرار دیئے جائیں گے ؟ دوسرا یہ کہ مقروض کا قرض ادا کرنے کے لیے اس کا مال جبراً فروخت کیا جاسکتا ہے ؟ دوسرے فقہا کا جواب اثبات میں ہے یعنی یہ کہ حجر کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ نفی فرماتے ہیں کہ حجر نہیں کرنا چاہیئے۔

دونوں کے دلائل

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جمہور فقہاء مقروض کو ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے اسے قید کرنے کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا دو امور کو بھی جائز قرار دیتے ہیں تاکہ ادائیگی قرض کی تکمیل بالفعل ہوسکے۔ ان کے نزدیک قرض خواہ کو دو حق حاصل ہیں۔ اول ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے قید کرنے کے مطالبہ کا حق۔ آور ادائیگی قرض کے لیے اس کا مال فروخت کرنے کا حق۔

ہاں ان کی رائے میں حجر اس وقت کیا جاسکتا ہے جب قرض اس کے تمام مال کو گھیرے ہوئے ہو نیز حجر اس مال پر عائد ہوگا جو مقروض کے پاس حجر کرتے وقت موجود ہو جو مال مقروض حجر کے بعد کمائے اس میں اس کے اقوال نافذ تصور کئے جائیں گے اور قرض خواہوں سے اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ان فقہاءؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ اس پر حجر کیا جائے۔ اس کے تصرفات کو اگر جائز قرار دیا جائے تو قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہوجانے کا خطرہ ہے کیونکہ ادائیگی قرض سے بچنے کے لیے یا تو وہ علانیہ اپنا مال فروخت کردے گا یا قرض خواہوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے وہ مال کا اقرار کرے گا اور اس طرح ان کے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور یہ ان پر ظلم کے مترادف ہوگا۔ نیز یہ کہ حفظِ اموال کے لیے احتیاط ضروری ہے اور جب وہ عدم ادائیگی کی بنا پر ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے تو قرض خواہوں کے حقوق کا لحاظ زیادہ ضروری ہے اور اس میں کوئی ظلم بھی نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقروض پر حجر کر دیا جائے تو جو ضرر اسے لاحق ہوگا وہ اس ضرر کی نسبت بہت زیادہ ہے جو تاخیر حقوق کی صورت میں قرض خواہوں کو پہنچ سکتا ہے اس لیے کہ مقروض کے اقوال کو خارج از اعتبار قرار دیتے میں اس کو جو نقصان پہنچتا ہے تاخیر حقوق میں وہ بات نہیں ہے ، نیز اس کی آزادی اقوال برقرار رکھتے ہوئے بھی قرض کی وصولی

ممکن ہے اور وہ یوں کہ اسے قید کر کے ادائے قرض پر مجبور کیا جائے۔ قید کا ضرر اس کے قولی تصرفات کو رو کنے سے کم بھی ہے اور قرض خواہوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے اتنا کچھ کافی بھی۔ جہاں تک اس خدشہ کا تعلق ہے کہ شاید وہ اپنا مال فروخت کر کے قرض خواہوں کے حقوق کو ضائع کر دے گا تو یہ ایک فرضی بات ہے[1]۔ اور یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ ہم قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کے پیش نظر مقروض پر ظلم و ستم روا رکھیں اور قرض خواہوں پر ایک فرضی اور وہمی ظلم کے ڈر سے ایک واقعی اور حقیقی ظلم کا ارتکاب کر بیٹھیں ۔۔۔ بنا بریں ایک عاقل بالغ شخص کی حریت فکر و عمل کو باقی رکھنے کا جذبہ امام ابوحنیفہؒ کو یہ نظریہ اختیار کرنے کا سبب بنتا ہے کہ مقروض پر حجر نہیں کرنا چاہیئے۔ اگرچہ وہ دانستہ تاخیر کر کے ظلم کا ارتکاب کر رہا ہو۔ وہ ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لیے قید کرنا ہی کافی سمجھتے ہیں۔

کیا مقروض کے مال کو فروخت کیا جا سکتا ہے؟

جہاں تک امر ثانی یعنی مقروض کے مال کو بیچنے کا تعلق ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے اور صاحبین بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ قرض خواہ اگر مقروض کے مال کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے اور قاضی بھی یہ حکم صادر کر دے تو فروخت کرنا جائز ہے۔ خواہ قرض مقروض کے سارے مال پر ہی حاوی ہو بلکہ سارے مال پر حاوی نہ ہونے کی صورت میں بھی فروخت کرنے کا حکم دیا جا سکتا ہے۔

اس کے ثبوت میں احادیث و آثار اور فقہ و رائے پر مبنی دلائل پیش کیے جاتے ہیں منجملہ ان کے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا قرض ادا کرنے کے لیے ان کا مال فروخت کر دیا تھا اور اس کی قیمت قرض خواہوں کے قرض کے مطابق ان میں بانٹ دی تھی[2] ایسے ہی حضرت عمرؓ نے اسیفع جہنیہ کا مال ان کے قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا تھا۔ وہ قرض انھوں نے اس لیے لیا تھا کہ سب حاجیوں سے آگے بڑھ جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ایاکم والدین فان اوله هم و آخره حزن (لوگو! قرض سے بچو۔ اس

---

[1] تجربہ تو اس کی شاید ہی تائید کرے (ع۔ح) [2] تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے مشکوٰۃ مع تنقیح الرواۃ ص ۱۸۱ ج ۲ و نیل الاوطار ۲۶۶ ج ۵ و سنن بیہقی ص ۴۸ جلد ۶ (ع۔ح)

کا اول و آخر حزن و ملال کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسیفع جہنیہ اپنے دین و امانت سے صرف اسی بات پر خوش ہو گئے کہ ان کے حق میں یہ کہا جائے کہ یہ سب حاجیوں سے سبقت لے گئے چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ مقروض ہو گئے۔ میں ان کے مال کو فروخت کر رہا ہوں۔ چنانچہ مال کو فروخت کر کے اس کی قیمت قرض خواہوں کے حصہ کے مطابق ان میں تقسیم کر دی۔ آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا جس نے ان سے قرض لینا ہو وہ آ کر لے لے[1]

حضرت عمرؓ نے یہ بات جمہور مسلمانوں کے روبرو کہی تھی مگر کسی کو مجالِ انکار نہ ہوئی جو اس بات کی دلیل ہے کہ تمام مسلمان مقروض کے مال کو فروخت کر کے قرض ادا کرنے کو جائز تصور کرتے تھے۔

فقہ و قیاس پر مبنی دلیل یہ ہے کہ قاعدہ کی رُو سے جو شخص ایک حقِ واجب کی ادائیگی سے باز رہتا ہے جس کو اسے بہر حال ادا کرنا چاہیے تھا اگر وہ نہیں کرتا تو قاضی کو اس کے قائم مقام ہو جانا چاہیے اور یہ اس لیے کہ وجوبِ وفا کے باوصف جب ادائیگی نہیں کرتا تو وہ ظالم ہے اور قاضی کا کام رفع ظلم ہے اور جب مال کو فروخت کرنے کا طریقہ ظلم رفع کرنے کے لیے متعین ہے تو قاضی کو چاہیے کہ فروختگی مال کا حکم دے کر ظلم کا ازالہ کرے۔

امام ابو حنیفہؒ یہاں بھی مملوکات میں مالک کی کامل آزادی قائم رکھتے ہیں اور دلائل میں ان کی طرف سے عمومِ قرآن، حدیث نبوی اور فقہ و رائے کے قواعد پیش کئے جاتے ہیں۔

قرآنی دلیل یہ ہے لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (النساء) "باطل طریقہ سے آپس میں مال نہ کھا لیا کرو۔ البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی پر مبنی ہو تو الگ بات ہے۔"

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع و شراء کے معاملات باہمی رضامندی پر مبنی ہوں لہذا رضائے مالک ضروری ہے۔ جب قاضی مقروض کا مال جبراً فروخت کر دے گا تو اس میں مقروض کی رضامندی کیونکر شامل ہو گی لہذا یہ بیع ناروا ہے۔

---

[1] المبسوط ص ۱۶۴ ج ۲۴، مصنف۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر سنن بیہقی ص ۴۹ ج ۶ میں ملاحظہ ہو لیکن اس کے آخری لفظ یہ ہیں: وایاکم والدین فان اولہ ھم واخرہ حرب (ع۔ ح)

اور حدیث نبوی یہ ہے۔ لا یحل مال امرئ (مسلم) الا بطیبۃ نفس منہ[1] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں)

اور ظاہر ہے کہ جبراً فروخت کرنے کی صورت میں مقروض کیونکر خوش ہو سکتا ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ مطلوب صرف مقروض کے مال کا فروخت کرنا نہیں بلکہ قرض کا ادا کرنا ہے اور ادائیگی صرف بیع کی صورت ہی میں ممکن نہیں بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی عنایت کریمانہ سے مقروض کو اور مال عطا کر دے جس سے وہ قرض ادا کر سکے اور جب بیع ادائیگی قرض کا واحد ذریعہ نہیں تو رفع ظلم کے لیے بھی اور ذرائع ممکن ہیں لہٰذا قاضی کو بیع کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ قاضی کا کام رفع مظالم اور اس روش پر چلنا ہے جو اس کے لیے متعین ہو اور بیع اس کے لیے متعین نہیں۔ بخلاف ازیں قید کے ذریعہ ادائیگی پر مجبور کرنے کا طریقہ اجتماعی و اتفاقی ہے اور اس سلسلے میں آثار بھی وارد ہیں۔ لہٰذا رفع ظلم کے لیے (قید کے سوا) دوسرا راستہ اختیار کرنا قاضی کے لیے روا نہ ہوگا۔[2]

حضرت معاذؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مال فروخت کرنے کا مطالبہ کیا تھا کیونکہ ان کا مال قرض ادا کرنے کے لیے بظاہر کافی نہ تھا۔ انہوں نے آپ سے فروخت کرنے کا مطالبہ اس لیے کیا کہ آپ کی برکت سے وہ مال قرض ادا کرنے کے قابل ہو جائے[3] حضرت

---

[1] مشکوٰۃ باب الغصب والعاریہ فصل دوسری و تنقیح الرواۃ ص ۱۸۰ ج ۲ مگر "مسلم" کے سوا نیل الاوطار ص ۲۶۷ ج ۵ میں حدیث معاذؓ کو اس روایت کا مخصص مانا گیا ہے (ع-ح) [2] یہ جبر ہوا رضامندی تو نہ ہوئی ! (ع۔ ح) [3] یہ بات حدیث معاذؓ کے الفاظ سے نہیں مترشح ہوتی۔ ہاں اس میں یہ ذکر ضرور ہے کہ حضرت معاذؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی تھی کہ آپ ان کے قرض خواہوں سے ـــ جو غالباً یہودی تھے ـــ اس سلسلے میں تخفیف یا کسی طرح کی رعایت کے لیے گفتگو فرمائیں۔ چنانچہ آپ نے گفتگو فرمائی لیکن جب اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا تو آپ نے معاذؓ کا مال فروخت کر کے قرض دے دیا۔ ملاحظہ ہو سنن بیہقی ص ۴۸ جلد ۶۔ اس حدیث پر ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں فیہ دلیل علی ان للقاضی ان یبیع مال المفلس بعد الحجر علیہ بطلب الغرماء (مرقاۃ ص ۳۴۰ ج ۳)۔ یعنی اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ قاضی مقروض کا مال فروخت کر کے قرض میں دے سکتا ہے اگر وہ مطالبہ کرے۔ نیز دیکھیے نیل ص ۲۶۶ - ۲۶۷ ج ۵ (ع۔ ح)

معاذؓ پر یہ بدگمانی نہیں کی جا سکتی کہ انہوں نے ادائے قرض یا فروختگی مال سے متعلق آپ کے حکم کی نافرمانی کی تھی[1]

جہاں تک حضرت عمرؓ سے روایت کردہ اثر کا تعلق ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ یہ مال آپ نے مقروض صحابی کی مرضی سے فروخت کیا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ بیع کا معاملہ نہیں بلکہ انہوں نے مقروض کا مال قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا تھا[2] وہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مال قرض کی جنس سے تھا اور بلاشبہ قاضی ایسا کرنے کا مجاز ہے۔

یہ ہیں امام ابوحنیفہؒ کے نظریات مقروض پر پابندی عائد کرنے اور اس کے مال کو جبراً فروخت کرنے کے بارے میں، آپ دیکھ رہے ہیں کہ مسئلہ زیر بحث میں بھی آپ اپنے مقرر کردہ اصول پر گامزن رہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مالک کی کامل آزادی کو اس کی مملوکات میں ہر قیمت پر باقی رکھا جائے۔ اسے تصرفات سے روکا نہ جائے۔ اگرچہ یہ روکنا اس کی ذات کے لیے مفید ہو۔ کیونکہ وہ اپنی مصلحت سے خود آشنا ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کے اقوال کے پایۂ اعتبار سے ساقط ہو جانے کا ضرر محرومیٔ مال سے بھی بڑھ کر ہے۔

ظاہر ہے کہ دوسروں کی مصلحت کے پیشِ نظر اسے تصرفات سے روکا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ معاملات سے روکنے کی بنا پر اس پر جو ظلم ہوگا وہ دوسروں کے ظلم سے بڑھ کر ہے۔ مزید براں جو ظلم اغیار (قرض خواہوں) پر ہو رہا ہے اس کے ازالہ کا صرف یہی ایک طریق نہیں کہ اس کے اقوال پایۂ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں بلکہ اور ذرائع بھی ہیں[3]

---

[1] صاحبینؒ اور ان کے ہمنوا حضرات کی جانب سے اس کا جواب ہو سکتا ہے کہ جب عام حالات میں یہ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے تو کسی شخص کے امتناع ادا یا بلا وجہ معقول کوتاہی و تاخیر کی صورت میں کیوں یہ طریقہ درست نہ قرار دیا جائے۔ (ع۔ ح)

[2] مگر المبسوط کے بیان کردہ الفاظ اس توجیہ سے ابا کرتے ہیں۔ (ع۔ ح)

[3] حضرت امامؒ کا "اصول حریت مطلقہ" اپنی جگہ رکھتے ہوئے مسئلہ زیر بحث میں حافظ ابن حزمؒ کی تحقیق المحلی ص ۱۶۸-۱۷۲، ج ۲، قابل مراجعت ہے (ع۔ ح)

(۱۵)

ہر مالک اپنی ملک میں آزاد ہے

۱۔ حسب تصریحات کتب ظاہر الروایہ، امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ایک مالک اپنی مملوک شئے کے بارے میں پوری طرح آزاد ہے اور اسے تصرفات کا پورا حق حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں محکمہ قضا اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ کسی کو اس کے ملک میں ایسا تصرف کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے جو وہ نہیں کرنا چاہتا الا یہ کہ کوئی ضرورت لاحق ہو جائے یا اس کی اہلیت میں نقص پایا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص دوسرے کو اس کے ملک میں تصرف کرنے سے منع نہیں کر سکتا۔ اگرچہ کسی دوسرے شخص کے لیے باعث ضرر ہو۔ البتہ کوئی دوسرا شخص جب کسی کے ملک میں ایک معین حق رکھتا ہو تو وہ روکنے کا مجاز ہے۔ جیسے بالاخانے والے کا حق نچلی منزل پر۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت آزادانہ تصرفات کا تقاضا کرتی ہے۔ تصرفات سے روکنے کا حق کسی کو تب حاصل ہو سکتا ہے جب وہ ملکیت میں حصہ دار ہو۔ جب اس کا کوئی معین حق نہ ہو تو وہ تصرفات سے منع نہیں کر سکتا۔ بنا بریں زمین کے مالک کو حق حاصل ہے کہ اپنی زمین میں جو چاہے کرے۔ ہر شخص اپنے گھر میں کسی قیود و شرائط کے بغیر روشن دان رکھ سکتا ہے۔ اپنے گھر میں کنواں یا نالی کھود سکتا ہے۔ اگرچہ اس سے پڑوسی کی دیوار کمزور ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا کام کرنے سے دیوار کمزور ہو کر گر جائے تو اسے تاوان نہیں دینا آتا کیونکہ اپنے مملوکہ مکان میں تصرف کرنے سے اس نے اپنے پڑوسی پر کوئی تعدی نہیں کی۔ اور تاوان صرف تعدی کی صورت میں ہوتا ہے نیز اس کو اپنے ملک سے مستفید ہونے سے روکنے میں اسے ایک ایسا نقصان پہنچ رہا ہے

جس کی تلافی کسی طرح ممکن نہیں اور یہ کسی طرح قرینِ عقل و دانش نہیں کہ غیر مالک کے نقصان کو دور کرنے کے لیے مالک کو ضرر پہنچایا جائے کیونکہ یہ اصل ملکیت کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ اگر دوسرے شخص کو نقصان پہنچنے سے مالک کے نقصان بوجہ منع تصرفات کی تلافی ہو جاتی ہو تو ملک تصرفات کی آزادی سے محروم ہو جائے حالانکہ آزادی معاملات کا دوسرا نام ملکیت ہے۔

۲۔ یہ ہے امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ حقِ ملکیت اور حریتِ تصرفات کی حدود کے بارے میں! آپ ممکن حد تک مالک کو آزادیٔ تصرف کا حق دیتے ہیں اور غیر مالک کے نقصان کو روکنے کے لیے محکمۂ قضاء کو دخل اندازی کرنے سے روکتے ہیں۔ جب کہ مالک کا یہ تصرف اپنی حدودِ ملکیت میں رہے۔ اور دوسرا کوئی شخص اس کے مال میں متعین حق نہ رکھتا ہو۔

لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک پر کوئی شرعی یا اخلاقی پابندی عائد نہیں ہوتی؟ جواب یہ ہے کہ گو قانوناً نہ سہی مگر اخلاقی طور سے اس پر متعدد ذمہ داریاں ضرور عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ اپنے پڑوسی کو ایذا نہ دے اپنا مفاد ایسے طریقے سے حاصل نہ کرے جو دوسرے شخص کے لیے موجبِ ضرر ہو اور ظاہر ہے کہ اخلاقی اور دینی مانع کی اہمیت بہت زیادہ ہونی چاہیئے۔ جب اسلام حکومت کو مداخلت بے جا سے روکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایذا کی اجازت نہیں دیتا بلکہ اخلاقاً اسے ناجائز قرار دیتا ہے۔ اگرچہ قابلِ دست اندازیٔ حکومت نہیں۔ اس کو لوگوں کے اپنے اختیارِ تمیزی پر چھوڑ دیا ہے[1] اور دیکھا جائے تو یہ بسا اوقات زیادہ اچھے نتائج پیدا کرتا ہے کیونکہ گوناگوں فوائد کی بنا پر بکثرت لوگ راہِ راست پر آتے ہیں۔ حکومت و عدالت کا ڈنڈا اتنا بھی نہیں کر سکتا۔

اس سلسلہ میں ایک واقعہ منقول ہے کہ ایک شخص نے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ میرے پڑوسی نے اپنے گھر میں ایک کنواں کھود رکھا ہے اور مجھے خطرہ ہے کہ کہیں میری دیوار گر نہ جائے آپ نے فرمایا اپنے گھر میں اس کنواں کے برابر اور قریب ایک نالی کھود لو۔ اس نے اسی طرح کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کنواں خشک ہو گیا چنانچہ مالک نے اسے بند کر دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے شکایت کرنے والے سے یہ نہیں کہا کہ

---

[1] لیکن اگر کوئی شخص اخلاق کو نہ مانے تو کیا حریت کے نام پر پڑوسی ہمیشہ ایذا جھیلتا رہے؟ (ع۔ح)

اپنے پڑوسی کو کنواں بند کرنے پر مجبور کرے اور اس کے لیے محکمہ قضاء کی امداد حاصل کرے بلکہ آپ نے اس کو یہ حیلہ اور تدبیر بتادی اور یہ بھی اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی ایک قسم ہے۔ یہ ایک ضرر ہے جس سے آپ نے دوسرے ضرر کا ازالہ کیا چنانچہ دونوں فریق ایذا سے محفوظ رہے۔ اسی طرح برائی کا مداوا برائی سے کیا جاتا ہے اور امن حاصل ہو جاتا ہے۔

۴۔ امام ابو حنیفہؒ نے شخصی ملکیت میں تصرفات کرنے کے بارے میں ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تصرفات کو اپنی ملکیت کے دائرہ میں محدود رکھے تو دوسرا شخص حکومت کے ذریعہ اسے روک نہیں سکتا البتہ دینی نقطۂ نظر اور باہمی ہمدردی کے تقاضوں سے اسے تصرفات سے روکا جا سکتا ہے۔

لیکن متاخرین حنفیہ نے مستحسن قرار دیا کہ پڑوسی کو اس کے اپنے ملک میں ایسے تصرف سے روک دیا جائے جس سے اس کے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو۔ اس لیے کہ حدیث میں وارد ہے لا ضرر ولا ضرار[1] (نہ نقصان خود اٹھایا جائے نہ دوسروں کو پہنچایا جائے) نیز اس لیے کہ ان کے زمانہ میں لوگ پڑوسی کے وہ حقوق پیش نظر نہیں رکھتے تھے جو اسلام نے ان پر واجب کئے ہیں چنانچہ منع ضرر کے بارے میں حکومت کے فیصلے ان پر ناطق ہونے لگے کیونکہ ان میں ایسا تدین نہیں پایا جاتا تھا کہ وہ بذاتِ خود ایسے معاملات سے کنارہ کش رہے اور قضاء کا مطلب ہی یہ ہے کہ امکانی حد تک شرعی احکام کو نافذ کیا جائے۔ ہاں مطلق ضرر میں محکمہ قضاء دخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اس ضرر میں جو فاحش قسم کا ہو۔ ابن الہمامؒ فتح القدیر میں ضرر فاحش کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "جس سے مکان کے گرنے یا کمزور ہونے، یا بالکلیہ ناقابلِ انتفاع ہو جانے کا خطرہ ہو یا اصلی ضروریات مثلاً روشنی کو روک دے" ہاں آفتاب کی شعاعوں کو روکنا یا مکان میں ہوا کو نہ آنے دینا ضرر فاحش میں شامل نہیں کیونکہ ان کی موجودگی سے کسی حد تک

---

[1] سنن ابن ماجہ باب من بنی فی حقہ، موطا امام مالکؒ باب القضاء فی المرافق، سنن دارقطنی، کتاب الاقضیہ ص ۵۲۲۔ تخریج و تحقیق کے لیے نیز دیکھئے نصب الرایہ ص ۳۸۴ - ۳۸۵ ج ۴ و شرح خمسین لابن رجب ص ۲۱۷ - ۲۲۴ (ر ع . ت)

ہی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

یہ ہے متاخرین کا طریقہ اور یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے۔ علامہ قرافی تہذیب الفروق میں لکھتے ہیں "یہ امر بلاشبہ واضح ہے کہ جو شخص کسی جگہ کا مالک ہو وہ اس میں مکان تعمیر کر سکتا ہے اور اس کو اتنا اونچا کر سکتا ہے جس سے دوسرے شخص کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔ وہ اس میں کنواں کھود سکتا ہے اور جتنا چاہے اسے گہرا کر سکتا ہے۔ جب کہ دوسرے شخص کو نقصان کا خدشہ نہ ہو۔ اپنی ملکیت سے نفع اندوز ہونا امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط سے مشروط ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچتا ہو۔"

(۵۲)

وقف کنندہ اور اس کے وارث وقف کے پابند نہیں

امام ابو حنیفہؒ کی مقرر کردہ اساس یا آپ سے مروی فروع سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو اس پر کوئی پابندی عائد نہیں ہو سکتی۔ قاضی نہ اسے مقید کر سکتا اور نہ تصرفات سے منع کر سکتا ہے اگرچہ اس کے تصرف سے کسی کو ضرر کیوں نہ پہنچتا ہو۔ اگر دین اسے ایذا دہی سے روکتا ہے تو یہ ذاتی اور اخلاقی تدین سے متعلق ہے نہ کہ حکام بالا کے منع کرنے سے۔

ایسے ہی جب حکومت اسے مقید نہیں کر سکتی تو وہ اپنی ذات پر بھی کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ بنا بریں اگر کوئی شخص اپنی کوئی مملوکہ چیز وقف کر دے تو یہ وقف نہ اس کے لیے لازم ہوگا اور نہ اس کے وارثوں کے لیے۔

امام صاحبؒ کا مذہب اور اس کے دلائل

گویا امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں "وقف" عاریت کی طرح ہے[1]۔ اور اسی کی طرح اس کا نفاذ بھی

---

[1] یہ قول صرف حضرت امام زفرؒ کا کہہ لیجئے اکا ہے جس میں حضرتؒ کی نظر شاید فرد ہی کے مفاد یا احترام حریت پر رہی۔ دوسرے تقریباً سب ہی سلف کرامؒ لزوم و عدم جواز رجوع کا مسلک رکھتے ہیں اور صحابہ کا جس پر اجماع نقل کیا گیا ہے۔

اس مسلک سے فرد کے مقابلہ میں جماعت اور معاشرہ کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے جیسا کہ معلوم ہے وقف صدقات میں عموماً رفاہی مفاد ملحوظ ہوتا ہے اور معاشرہ میں نچلا یا متوسط طبقہ اکثر اس سے (باقی بر صفحہ ۶۸۵)

ہوگا جیسا کہ مصنف الاسعاف[1] اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں "صحیح بات یہ ہے کہ وقف سب کے نزدیک جائز ہے اختلاف صرف لزوم یا عدمِ لزوم میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں وقف عاریت کا حکم رکھتا ہے۔ اس بنا پر شئے موقوفہ کے منافع وقف ہوں گے، اس کا ملک

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ٦٨٤) دینی یا رفاہی استفادہ کرتا ہے۔ اسلام کی خصوصیات سے چونکہ اجتماعیت کو خاص طور پر ملحوظ رکھتا ہے۔ شاید اسی لیے وقف کو بھی حضرت امام شافعیؒ نے اسلام کی ایک خصوصیت شمار فرمایا ہے (کتاب الام ص ٢٧٥ و ٢٨١ ج ٣) ظاہر ہے اگر اس میں لزوم نہ ہوا اور مالک یا اس کے وارثوں کو جب چاہیں ان کو فسخ کا حق رہے تو اس سے اجتماعی مفاد کو دھچکا لگے گا۔

وقف کے جواز اور لزوم کی بنیاد حضرت عمرؓ کے وقف کی مشہور متفق علیہ حدیث پر ہے جس میں فرمایا گیا ہے لا یباع اصلھا ولا یورث ولا یوہب الحدیث اس روایت کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں والعمل علی ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم لا نعلم بین المتقدمین منھم فی ذلک اختلافا فی اجازۃ وقف الارضین وغیر ذلک (جامع ترمذی باب ماجاء فی الوقف) امام طحاویؒ اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں کہ "شے موقوفہ واقف کے ملک سے نکل کر اللہ تعالیٰ کے ملک میں بایں معنی چلی جاتی ہے کہ واقف کو اس کی خرید و فروخت کا کوئی حق نہیں رہتا" ان ذلک جائز وانھا قد خرجت بذالک من ملکہ الی اللہ تعالی ولا سبیل لہ بعد ذلک الی بیعھا پھر لکھتے ہیں۔ وممن قال بذلک ابویوسف و محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیھما وھو قول اھل المدینۃ واھل البصرۃ (شرح معانی الاثار ص ٢٤٩ ج ٢) خود امام طحاویؒ نے بھی اسی مسلک کو پسند کیا ہے والی ھذا اذھب وبہ اقول (ایضا ص ٢٥١ ج ٢) ۔ حافظ ابن حجرؒ نے بحوالہ امام طحاویؒ امام ابویوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ پہلے امام ابویوسفؒ اپنے استاذ کے ہمنوا تھے لیکن حدیث وقفِ عمرؓ پہنچی تو رجوع کر لیا اور عدم بیع کے قائل ہو گئے اور کہا اگر حضرت امامؒ کو یہ حدیث مل جاتی تو وہ بھی لزوم کے قائل ہو جاتے۔ کان ابو یوسف یجیز بیع الوقف فبلغہ حدیث عمر فقال لا یسمع احدا خلافہ ولو بلغ اباحنیفۃ لقال بہ فرجع عن بیع الوقف حتی صار کانہ لا خلاف فیہ بین احد (فتح الباری ص ٣٩٠ ج ٥) مسئلہ کی پوری تحقیق کیلئے المحلی ص ١٧٥-١٨٢ ج ٩ و نیل الاوطار ص ١٢٧-١٣١ ج ٦ و کتاب الام ص ٢٧٥-٢٨٢ ج ٣ (ع۔ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] الاسعاف فی احکام الاوقاف از شیخ ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی الحنفیؒ متوفی ٩٢٢ھ (ع۔ح)

مالک ہی کا رہے گا۔ اگر وقف کنندہ حینِ حیات اس سے رجوع کرے تو کر سکتا ہے گو مکروہ ہے۔" لیکن بقول صاحب البدائع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وقف نذر کی طرح واجب ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں "وقف کے جواز میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقف کنندہ کی زندگی تک یہ صدقہ واجب ہو گا۔ جو شخص اپنا گھر یا زمین وقف کر دے اس کو ان دونوں کا منافع صدقہ کرنے ہوں گے۔ اور یوں ہو گا گویا اس نے اس شے کی آمدنی صدقہ کرنے کی نذر مانی تھی۔"

صاحب البدائع اور صاحب الاسعاف کے بیانات میں جمع و تطبیق یوں ہوگی کہ صاحب البدائع دیانت و تقوےٰ کے اعتبار سے وجوب کا ذکر کرتے ہیں جب حصولِ ثواب کے لیے کوئی چیز وقف کی گئی ہو۔ بخلاف ازیں صاحب الاسعاف سرکاری طور سے جواز کا ذکر کرتے ہیں۔ لہذا دونوں میں کوئی تضاد نہیں وقف حصولِ ثواب کے اعتبار سے واجب ہے مگر حکم قضا کے لحاظ سے جائز۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں حالتوں میں مالک اپنے وقف کا پابند نہیں اور اس میں تصرفات سے اس کو روکا نہیں جا سکتا۔ وہ جیسے چاہے کر سکتا ہے کیونکہ وقف کردہ چیز اس کی ملک ہے اور شرعی نقطۂ نظر سے اس کو اس میں تصرف کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ مالک کو اس کی ملکیت میں ہر طرح کی آزادی دیتے تھے۔ اور کسی پابندی کے قائل نہ تھے۔ وقف کے بارے میں بھی آپ کا نظریہ یہ تھا کہ وقف کنندہ اصل چیز کا مالک رہتا ہے اور وہ حسبِ مرضی اس میں تصرف کر سکتا ہے آپ کے نظریہ کی تائید میں نقلی و عقلی دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ نقلی دلیل میں وہ روایت ہے جسے امام طحاویؒ نے ابنِ عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ سورۂ نساء اور احکامِ وراثت نازل ہونے کے بعد حبس (وقف) سے منع فرماتے تھے[1] نیز امام بیہقیؒ ابنِ عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جب آیتِ

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۵۰ ج ۲ لیکن اولاً یہ روایت ضعیف اور نا قابلِ حجت ہے (المحلی ص ۱۷۷ ج ۹ ذیل الاوطار ص ۱۳۰ ج ۶) ثانیاً امام طحاوی حنفیؒ نے بھی اس کو زمانۂ جاہلیت کے اوقاف (بحیرہ، سائبہ وغیرہ) پر محمول کیا ہے۔ شرح معانی الآثار ص ۲۵۱ ج ۲ (ع۔ ح)

وراثت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا لا حبس عن فرائض اللہ[1]۔ اس میں شبہ نہیں کہ مالک کو اصل چیز میں تصرف کرنے سے روکنا اور وارثوں کی طرف منتقل نہ ہونے دینے کا مطلب فرائض سے روکنے کے سوا اور کیا ہے ؟

نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے اس وقف کے بارے میں جس کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا۔ فرمایا کرتے تھے "اگر میں نے اپنے صدقہ کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ کیا ہوتا تو اسے واپس لے لیتا[2]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف رجوع سے مانع نہیں ۔ بلکہ وقف کردہ چیز میں تصرف کرنا بھی روا ہے ۔ حضرت عمرؓ کو اس میں تصرف کرنے سے صرف یہ امر مانع تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات جو فیصلہ وہ کر چکے تھے وفا شعاری اور محبت و اطاعت کی بنا پر اس میں وہ تبدیلی نہیں کرنا چاہتے تھے ۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ وقف میں تصرفات سے روکنا فقہ کے دو مسلمہ قاعدوں کے خلاف ہے ۔ پہلا قاعدہ ملکیت کے تقاضا کا ہے کہ مالک کو بیع ہبہ ۔ رہن اور دیگر فوائد و منافع میں پوری آزادی ہونی چاہیئے جس تصرف سے اس کی آزادی میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے جب کہ وہ تصرف نص شرعی صریح پر مبنی نہ ہو ۔ اس لیے کہ اس سے لازم کی ملزوم سے علیحدگی ہو جائے گی ۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز کسی کی ملک ہو جاتی ہے تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر غیر مالک کی طرف منتقل نہیں ہوتی ۔

بنا بریں جس وقف میں تصرفات کی اجازت نہ ہو وہ دونوں قواعد میں سے ایک کے ضرور مخالف ہوگا ۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وقف کنندہ کی ملکیت موجود ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور شیعہ امامیہ کا خیال ہے تو یہ قاعدہ اول کے خلاف ہوگا ۔ کیونکہ یہ ملکیت قطعی طور سے بے نتیجہ ہے ، اور اگر یہ کہیں کہ اس کی ملکیت سے نکل کر کسی اور کی ملک ہو گئی تو یہ دوسرے قاعدہ کے خلاف ہے ـــــ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وقف شدہ چیز اللہ کے ملک میں چلی جاتی ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا مالک ہے ملکیت کا مطلب یہ

---

[1] اس کی سند بھی ناقابل حجت ہے ذیل الاوطار ص ۱۳۰ ج ۶ (ع ۔ ح) [2] شرح معانی الآثار ص ۲۵۰ جلد ۲ لیکن سند منقطع ہونے کی وجہ سے اعتبار و اعتماد کے ناقابل ۔ (فتح الباری ص ۳۹۹ ج ۳ (ع ۔ ح)

ہے کہ اس کی بنا پر مالک کو بیع، ہبہ، رہن اور دیگر تصرفات میں پوری آزادی حاصل ہو اور میراث ہوتے کے لحاظ سے وارثوں کی جانب منتقل ہو۔ ظاہر ہے کہ ان امور کا انتساب خدا کی طرف مناسب نہیں ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ قول کہ اوقاف کا مالک اللہ تعالیٰ ہے تو یہ مجازی قسم کا کلام ہے۔ اور اس میں کوئی فقہی حقیقت نہیں۔ لیکن اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معنے بیت المال کی ملکیت ہے تو یہ درست ہے مگر کسی سے ایسی صراحت ہمارے علم میں نہیں، گو یہ قول بھی باطل ہوگا۔ اس لیے کہ اوقاف بیت المال کے مصارف سے مقید نہیں ہوتے۔ پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ اوقاف بیت المال کی ملک ہیں یا یہ کہ اللہ کی ملک میں ہونے کا معنی بیت المال کا ملک ہیں۔ مزید برآں یہ کہ بیت المال کے متولی کو اوقاف کے فروخت کرنے کا حق حاصل نہیں۔ لہٰذا اس ملکیت کا کوئی فائدہ نہیں۔[1]

دوسرے فقہاء کے دلائل یہ ہیں امام ابو حنیفہؒ کے اس نظریہ کے دلائل و براہین جس میں آپ جمہور فقہاء کے مخالف تھے۔ جمہور فقہاء کے بھی بہت سے دلائل ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا وقف جس کی طرف اوپر اشارہ گزر چکا ہے۔[2] نیز دیگر صحابہؓ بھی اپنی جائداد وقف کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں "اصحاب رسولؐ میں جو بھی صاحبِ استطاعت ہوتے وہ اپنی جائداد وقف کیا کرتے تھے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

"متعدد مہاجرین و انصار کے صدقات (اوقاف) سے متعلقہ روایات محفوظ ہیں جو ان کی اولاد و احفاد سے روایت ہوتی چلی آئی ہیں۔ یہ روایات عام طور سے مشہور ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے اکثر صدقات وہی ہیں جو اسلاف کے وقف کردہ

---

[1] صاحبین کو غیر ہماکے موقف کی وضاحت میں کہا جا سکتا ہے کہ ذاتی ملکیت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مالک ہی مملوک چیز کے منافع کا استحقاق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان ہی منافع کو مخلوقِ خدا کے دینی یا رفاہی مفاد کی طرف اللہ تعالیٰ کے نام ہمیشہ کے لیے منتقل کر دے تو اس کا نام وقف ہے۔ یہی معنی اللہ تعالیٰ کے ملک میں کر دینے اور اس کی طرف انتساب کا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مسجد اللہ تعالیٰ کے نام وقف ہوتی ہے جس کو حضرت امام بھی تسلیم کرتے ہیں، بنا بریں مصنف کی یہ تقریر تکلف ہی دکھائی دیتا ہے جس کا کوئی خاص اثر مسلک (باقی بر صفحہ ۶۸۹)

ہیں اور جن کی انہوں نے اپنے حینِ حیات تولیت بھی کی۔ یہ واقعات اس قدر مشہور ہیں کہ ان کا نقل کرنا سراسر تکلف ہے۔" صاحبین (ابو یوسفؒ، محمدؒ) کے مسلک کو فقہی طریقہ سے مؤید کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں کہ کسی چیز کا مالک سے غیر مالک کی طرف پہنچ جانا بھی ایک شرعی اصول ہے مثلاً عتق (غلام آزاد کرنے) کے مسئلہ میں کہ "ایک خاص چیز جو اپنی ملکیت ہو اسے غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے" لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتق پر قیاس کرنا مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ وقف کا معنے صاحبین کے نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ ایک چیز جو ملک بنائی جا سکتی ہو اور طبعاً مملوک ہو اس میں بیع شراء، ہبہ لینے اور دینے کے احکام بھی جاری ہو سکتے ہوں اس کو غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ مگر عتق میں یہ بات نہیں کیونکہ عتق کا معنی تو آدمی کو غلامی کی زنجیروں سے آزاد کر دینا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آدمی ملک میں آنے والی چیز نہیں ہے۔ غلامی تو اس کا عارضی وصف ہے اور عتق اس پابندی کو دور کرنے کا نام ہے۔ غلامی سے آزاد ہونے کے بعد انسان اپنے اصل کی جانب لوٹ آتا ہے۔ پس وقف میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال کر غیر اصل میں داخل کیا جاتا ہے۔ اور عتق میں ایک چیز کو اس کے اصل کی جانب واپس کیا جاتا ہے[۱] لہذا وقف کو عتق پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

یہ ہے وقف سے متعلقہ مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے کہ آپ نے وقف کو مالک کے گلے میں ایک طوق قرار دیا ہے جو اپنے ملک میں تصرف کرنے سے مانع ہے۔ نیز یہ کہ فقہی نقطۂ نظر سے بھی یہ بات کسی مضبوط اساس پر مبنی نہیں۔ پھر آپ کو اپنی رائے کی تائید میں چند آثار بھی مل گئے۔ ان آثار کے بارے میں فقہاء کی جو رائے بھی ہو، امام صاحب رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک بہر حال قابلِ ترجیح ہیں کیونکہ ان کے راوی ثقہ ہیں[۲]۔ ان کے مقابلہ میں جو آثار

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۸۸) جمہور پر نہیں پڑ سکتا۔ واللہ اعلم (ع۔ ح) [۵] شروع مبحث میں اس کے کچھ الفاظ گزر چکے ہیں۔ تفصیل کے لیے صحیح بخاری کتاب الوصایا باب الوقف وکیف یکتب وغیرہ ملاحظہ ہو (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] کتاب الام ص ۲۷۰ ج ۳۔ نیز دیکھیے المغنی ص ۱۸۶ ج ۶ (ع۔ ح) [۲] حسب تصریحات اہلِ علم و تحقیق یہ احادیث و آثار ضعیف و ناقابلِ حجت ہیں جیسا کہ اوپر گزرا (ع۔ ح) [۳] عتق کا معنی ہے۔ حق تصرفات کا مالک سے خود مملوک کی طرف انتقال۔ پس قیاس درست ہوا۔ (ع۔ ح)

پائے جاتے تھے وہ آپ کی نگاہ میں زیادہ اہمیت کے حامل نہ تھے۔ اس کی بڑی وجہ آپ کے نزدیک یہ تھی کہ آپ کے اختیار کردہ آثار آپ کے اس رجحان کے مؤید تھے کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اسے یہ اختیار حاصل ہونا چاہیئے کہ وہ شارع کے عطا کردہ حقوق و مراعات سے کما حقہٗ استفادہ کر سکے، مالک پر صرف وہی پابندیاں عائد کی جائیں جو بالکل واضح اور محکم ہوں اور ان میں تاویل و تخریج کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

خلاصہ مباحث سابقہ یہ فقہ حنفی کے چند مسائل ہیں جو اگرچہ مختلف اسالیب و مناہج فقہ اور مختلف موضوعات سے متعلق ہیں مگر بایں ہمہ یہ مختلف و متنوع مسائل ایک فکری شیرازہ میں منسلک ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ امکانی حد تک شخصی آزادی کو قائم رکھا جائے[۴۹] اور ایک عاقل بالغ مالک کے تصرفات پر جہاں تک ہو سکے کوئی پابندی عائد نہ کی جائے۔ جب کوئی شخص اپنی ملکیت کی حدود اور اپنے شخصی معاملات میں تصرف کرتا ہو نہ قاضی اسے روک سکتا ہے اور نہ کوئی اور ان فقہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ عورت اپنی شادی کے بارے میں مکمل طور سے آزاد ہے اگر شادی کرنے سے عورت کے کنبہ کو عار لاحق ہوتی ہو تو اولیاء کو اختیار حاصل ہے۔ گویا ولی اسی صورت میں با اختیار ہوگا۔ جب عورت غیر کفو سے شادی کر رہی ہو اور یہ اس کے کنبہ کے لیے باعث ننگ ہو ——— ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں سفیہ (کم عقل) پر حجر نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں کلیتہً آزاد ہے۔ اس لیے اپنے تصرفات کے نتائج کا خواہ اچھے ہوں یا برے خود ذمہ دار ہو۔ یہی اصول مقروض میں کارفرما ہے کہ اس کا مال قرق نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اس پر پابندی لگائی جا سکتی ہے۔ البتہ جبر و اکراہ کے ہر طریقے سے اسے اداء قرض پر مجبور کیا جا سکتا

---

[۴۹] اس اصل کے تحت ذکر کی ہوئی ان تفریعات پر مناسب مقام گفتگو تعلیقات میں اوپر ہو چکی ہے (ع۔ س)

ہے۔ قرض خواہ یا قاضی رنج اکراس کے مال پر دست درازی کا کوئی حق نہیں۔ تحفظِ حقوق کے پیشِ نظر انہیں صرف ادائے قرض پر مجبور کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کے سوا انہیں کوئی اختیار نہیں ہے۔ انتہا یہ ہے کہ کوئی چیز مالک کو اپنی ملکیت میں مقید نہیں کر سکتی۔ یہاں تک کہ وہ خود بھی اپنی ذات پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا کیونکہ حق ملکیت کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ تصرفات میں آزاد ہے، وہ جب تک مالک رہے گا متصرف بھی رہے گا اور لازم و ملزوم میں انفصال کا کوئی امکان نہیں۔

(۵۳)

شرعی حیلے

اکثر علماء کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے متعدد فقہی حیلے منقول ہیں جو شخص کسی تنگی میں مبتلا ہوتا تو آپ ان حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دے کر اس کی گلو خلاصی کراتے۔ آپ کا وہ فقہی حکم شریعت کے ثابت شدہ قواعد و اصول کے مطابق ہوتا۔ آپ کے مناقب کی کتابوں میں ان مخارج و حیل کے چند واقعات مذکور ہیں۔ جن میں سے بعض کا تعلق متعلقات ایمان سے ہے اور بعض کا دیگر مسائل سے۔

امام ابوحنیفہؒ اور کتاب الحیل بعض لوگوں کا دعوے ہے کہ کتاب الحیل کے نام سے آپ کی ایک کتاب بھی تھی جن میں لوگوں کو شرعی احکام اور فقہی پابندیوں سے نجات دلانے کے لیے مسائل تحریر کئے تھے چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا "جس کے پاس ابوحنیفہؒ کی کتاب الحیل" ہو اور وہ اسے استعمال کرتا اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہو تو اس کا حج باطل ہے اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی" ایک روایت یہ بھی ان سے منقول ہے من نظر فی کتاب الحیل لابی حنیفۃ احل ما حرم اللہ و حرم ما احل اللہ (جس نے ابوحنیفہؒ کی کتاب الحیل کو دیکھا تو اس نے خدا کے محرمات کو حلال کر دیا اور حلال کو حرام قرار دیا)

لیکن آج تک اس کتاب کا پتہ نہ چل سکا تاکہ مطالعہ کر کے معلوم کیا جا سکتا کہ اس میں حیلہ جات کی حدود کیا مقرر ہیں؟ کیا ان حیلوں سے آپ کا منشا بعض مذہبی قیود کی تنگ دامانی

میں وسعت پیدا کرنا اور شرعی دائرہ میں محدود رہ کر احکام کی تخریج کرنا تھا تاکہ دینی احکام میں سہولت پیدا ہو۔ اور دین میں تنگی و دشواری کا شائبہ نہ رہے۔ یا اس کے برعکس آپ یہ چاہتے تھے کہ دین کے خلاف بغاوت کی جائے۔ شرعی احکام سے فرار کا باب وا کیا جائے اور شرعی واجبات کو دنیا میں ادا کیے بغیر انہیں ساقط کر دیا جائے؟

بہرکیف ہمیں "کتاب الحیل" دستیاب نہیں ہو سکی۔ لہٰذا اصلی ماخذ کے مفقود ہونے سے آپ کے اختیار کردہ حیلہ جات کا کوئی قابلِ اعتماد مصدر معلوم نہ ہو سکا۔ "کتاب الحیل" کے عدم وجود نیز اس حقیقت کے پیشِ نظر کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی۔ بلکہ آپ کے تلامذہ آپ کے زیرِ سرپرستی فقہی مسائل مدون کرتے تھے۔ ہم اس خیال کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے ایسی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ اس نظریہ کو مزید تقویت اس امر سے پہنچتی ہے جس سے کتاب الحیل کی تصنیف کا دعویٰ ساقط از اعتبار ہو جاتا ہے۔ اس قول کے راوی عبداللہ بن مبارکؒ، امام ابوحنیفہؒ کے ان تلامذہ میں سے تھے جو آپ کی انتہائی قدر کرتے تھے وہ عبداللہ بن مبارکؒ ہی تھے جنہوں نے امام اوزاعیؒ کو ملک شام میں امام ابوحنیفہؒ کے فقہی پایہ اور آپ کے نظریات کی قدر و قیمت سے آگاہ کیا۔ اور مکہ کے دار الحناطین میں ان کی ملاقات اور مناظرہ کی تمہید ڈالی۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ بات کسی طرح قرینِ عقل و دانش نہیں کہ جس شخص کے نزدیک آپ کا مرتبہ اتنا بلند ہو کہ "خلاصۂ علم" کے لقب سے ملقب کریں۔ پھر اس کے بعد یہ بھی کہیں "جو شخص امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الحیل کو دیکھے گا وہ حلال کو حرام اور حلال قرار دینے کا مرتکب ہو گا۔"

جب معاملہ یوں ہے تو اس قول کی نسبت امام عبداللہ بن مبارکؒ کی جانب درست نہیں۔ اور اس سے یہ دعوےٰ پایہ اعتماد سے ساقط ہو جاتا ہے کہ آپ نے کتاب الحیل نامی کتاب تصنیف کی تھی۔ کیونکہ یہ دعوےٰ اسی روایت کی اساس پر مبنی تھا اور امام عبداللہ بن مبارکؒ کے ثابت شدہ اقوال سے اس کا بے بنیاد ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

کتاب الحیل امام محمدؒ کی تصنیف ہے

خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی "کتاب الحیل" نامی کتاب ثابت نہیں ہو سکی۔ ہاں امام محمدؒ آپ کے شاگرد

کی کتاب الحیل کے نام سے ایک کتاب موجود تھی ۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ایسے مسائل روایت کئے ہوں گے جن کی تخریج آپ نے اس لیے کی تھی کہ لوگوں کے لیے احکام میں سہولت پیدا کی جائے اور عسر و حرج کو دور کیا جائے ۔

اس میں شبہ نہیں کہ امام محمدؒ کے تلامذہ کے زمانہ سے ہی "کتاب الحیل" کی نسبت ان کی طرف بھی محل شبہات رہی ہے ۔ چنانچہ ابوسلیمان جوزجانی نے اس انتساب سے شدید انکار کرتے ہوئے کہا جو "شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے "کتاب الحیل" نامی کتاب تصنیف کی تھی ۔ اس کی تصدیق نہ کیجئے ۔ لوگوں کے یہاں جو ایسی کتاب پائی جاتی ہے وہ بغداد کے کتب فروشوں کی رہین منت ہے ۔ خردہ گیری کے پیش نظر وراق (کتابیں بیچنے والے) ایسی کتابوں کو ہمارے علماء کی جانب منسوب کر دیتے ہیں ۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی تصنیف کو اس نام سے موسوم فرمایا ہوتا کہ جاہلوں کو اپنی من مانی کارروائیاں کرنے کے لیے ایک حربہ ہاتھ آئے[1] " ابوسلیمان امام محمدؒ کے شاگرد تھے ، جب آپ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ امام محمدؒ نے کوئی ایسی کتاب تحریر کی ہوگی تو ان کی بات کو ماننا چاہیئے مگر امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد ابوحفص جو آپ کی کتب کے ایک راوی ہیں وہ اس کتاب کو روایت کرتے اور امام محمدؒ کی کتاب سمجھتے اور صراحۃً کہتے ہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے ۔ سرخسی اسی قول کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ زیادہ صحیح ہے[2]

ہم اس کتاب کی صحت نسبت کے بارے میں شمس الائمہ سرخسی کی مخالفت نہیں کرنا چاہتے البتہ ایک بات جی میں کھٹکتی ہے اور وہ یہ کہ امام محمدؒ کے ایک شاگرد اس کتاب کی نسبت میں اظہار شک و شبہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے تاجران کتب کی جمع کردہ ہے ۔ مقام حیرت ہے کہ آپ ہی کے دوسرے شاگرد اسے امام محمدؒ کی تصنیف بتلاتے ہیں ۔ ہم تحقیق و تدقیق سے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اصل حقیقت کیا ہے ۔

ابوسلیمان اس پر اظہار حیرت کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس نام کی کوئی کتاب تصنیف کی ہو ۔ اگر بات یہاں ختم ہو جاتی تو ہم سمجھتے کہ ابوسلیمان کو صرف کتاب کا نام تجویز کرنے سے

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۲۰۹ ج ۳۰ [2] ایضاً

انکار ہے۔ پھر ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوتے کہ یہ مجموعۂ روایات بلاشبہ آپ کا تصنیف کردہ تھا۔ مگر نام بعد میں تجویز کیا گیا۔ عین ممکن ہے کہ ابوحفص کی نظر سے جب یہ مجموعہ گزرا ہو اور ان کے خیال میں اس کو کتاب الحیل کے نام سے موسوم کرنا صحیح ہو تو شاید انہوں نے یہ نام تجویز کر دیا ہو۔ مگر قصہ مختلف ہے ابوسلیمان تو یہ کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے کتاب فروشوں کا جمع کردہ ہے اب لامحالہ ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ یہ مجموعہ بلاشبہ انہی کا جمع کردہ ہے جیسا کہ ابوسلیمان سمجھتے ہیں انہوں نے اس مجموعہ کو امام محمدؒ کے نام سے منسوب پایا تو اس کی توثیق کی غرض سے اسے آپ کے تلامذہ میں سے ایک یعنی ابوحفص کے روبرو پیش کیا۔ ابوحفص نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی اور جو روایات اپنے شیخ سے نقل کی تھیں ان میں ان کے ہمنوا ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مجموعہ آپ کی مرویات سے ہو گیا اور ظاہر ہے کہ ابوحفص اپنے استاذ سے روایت کرنے میں بڑے ثقہ اور امین سمجھے گئے ہیں۔ حاصل یہ کہ امام محمدؒ کے تلامذہ کے اقوالِ مختلفہ میں اس طرزِ جمع و تطبیق سے قدرے اطمینانِ خاطر ہو جاتا ہے۔

منقولہ حیلوں کی نوعیت

"کتاب الحیل" امام محمدؒ سے مروی ہے۔ اس کی نسبت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ آپ ملاحظہ کر چکے۔ بعد از تحقیق ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ فی الواقع آپ کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب الگ بھی موجود ہے اور الحاکم الشہید؍ الکافی میں اس کا خلاصہ بھی دے آئے ہیں۔ جس کی سرخسی نے المبسوط میں شرح لکھی ہے کتاب کا انتساب جیسا بھی ہو اس کے مندرجات ان حیلہ جات پر روشنی ڈالتے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے حلقۂ احباب و تلامذہ میں عام طور سے رائج تھے۔ یہ کتاب دراصل مخلصی دلانے کے ان اطوار و اسالیب کی وضاحت کرتی ہے جن پر امام ابوحنیفہؒ جادہ پیما تھے جو آپ کے تلامذہ نے آپ سے سیکھے اور ان کی اساس پر مسائل میں غور و تامل کیا۔

خصاف کی کتاب الحیل

اس کے علاوہ خصاف کی "کتاب الحیل" کا بھی پتہ چلا ہے جو امامؒ کی کتاب سے بڑی ہے اس میں مسائل بھی زیادہ ہیں اور اس سے حیلہ جات کے وجوہ و انواع کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ ان ہر دو کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حیلوں کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا منہج و مسلک کیا تھا۔ آیا ان سے محرمات

و ممنوعات شرعیہ حلال ہو جاتے ہیں یا وہ احکام اسلامیہ میں سہولت پیدا کرتے ہیں؟ نیز یہ کہ آیا یہ حیلے شریعتِ محمدیہ کی وسعت اور تحفظِ حقوق کا اظہار کرتے ہیں یا ان کا مقصد ظواہر اعمال پر عمل کر کے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرنا ہے؟ زیادہ صحیح لفظوں میں ان کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں حیلہ کی حقیقت کیا ہے اور اس کے حدود میں کتنی وسعت پائی جاتی ہے۔

حیلہ کی حقیقت اور اس کی قسمیں ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر تبصرہ اور امام ابوحنیفہؒ سے منقول حیلہ جات کو بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین و متاخرین فقہاء کے نزدیک لفظ حیلہ سے کیا مراد ہے؟

بقول حافظ ابنِ قیمؒ فقہاء تین قسموں پر حیلہ کا اطلاق کرتے ہیں۔

پہلی قسم پہلی قسم کے وہ خفیہ طریقے ہیں جن سے ایک حرام چیز کو حلال کرنے کی کوشش کی جائے۔ اور وہ اس طرح کہ ایک معاملہ کو ایسی شرعی شکل دے لی جائے جس پر ظاہراً نصوص شرعیہ منطبق ہو سکیں۔ مگر اصل مقصد یہ ہو کہ شریعت کی ایک حرام کردہ چیز کو حلال قرار دیا جائے۔ مثلاً وہ حیلے جو لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے حاصل کرنے کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں۔ یا ایک غیر شرعی امر کو شریعت کا لباس پہنانے کے لیے حیلہ تلاش کرنا۔ جیسے نکاح حلالہ[1]، بیع عینہ[2] یا جیسے عورت کا فسخِ نکاح کے لیے حیلہ تلاش کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اس نے ولی کو اجازت نہیں دی تھی حالانکہ نکاح کرتے وقت وہ عاقلہ بالغہ تھی یا بائع کا فسخ بیع کے لیے حیلہ جوئی کرتے ہوئے یہ کہنا کہ وہ بیع کرتے وقت اس چیز کا مالک نہ تھا اور جو مالک تھا اس نے اجازت نہیں دی تھی۔

ابنِ قیمؒ اس قسم کے بارے میں فرماتے ہیں "مذکورہ بالا قسم کے حیلہ جات کے بارے میں کسی مسلمان کو مجالِ شک و شبہ نہیں کہ کبیرہ گناہ اور شرعی محرمات کی بدترین قسم ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ

---

[1] طلاق ثلاثہ مغلظہ کے بعد طلاق دینے والے خاوند کے لیے حلال کرنے کی غرض سے یہ حیلہ کہ دوسرے کسی شخص سے نکاح اس سے طلاق حاصل کر لینے کی نیت سے کرنا ۔ یہ نکاح تحلیل یا حلالہ ہے (ع ۔ ح)

[2] ایک قسم کی بیع جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے (ع ۔ ح)

کے دین سے استہزاء اور اس کو لہو و لعب قرار دینے کے مترادف ہیں۔ یہ کذب بیانی کی بنا پر حرام ہیں اور مقصود کے اعتبار سے بھی محرمات میں داخل ہیں کیونکہ ان کا مقصد حق کو باطل قرار دینا اور باطل کا اثبات ہے۔"

ہر وہ حیلہ جو بذاتِ خود اگرچہ حلال ہو مگر ابطالِ حق کا وسیلہ بنتا ہو وہ حرام ہے۔ حیلہ، کبھی کذب و افتراء ہونے کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے مگر بایں ہمہ وہ اثباتِ حق اور تردیدِ باطل کا واحد ذریعہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اس کو صرف بینہ اور شہادت سے ثابت کیا جا سکتا ہو مگر شہادت موجود نہ ہو اور مدعی دروغ گوئی سے کام لینے پر مجبور ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے لیے یہ حیلہ جائز ہو گا جبکہ مقصود جائز اور حلال ہے۔ مگر وسیلۂ حصول حرام ہے۔ کیا جائز کام اور اپنے حق کے حصول کے لیے اس کو اجازت ہے کہ وہ باطل کی آغوش میں پناہ لے۔ حافظ ابن قیم اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں۔ وہ شخص ناجائز وسیلہ اختیار کرنے کی بنا پر ضرور گنہگار ہو گا اگرچہ مقصود جائز ہی کیوں نہ ہو۔ اسی صورت پر یہ حدیث محمول ہے۔ ادّ الامانة الیٰ من ائتمنك ولا تخن من خانك[1] (امانت ادا کرو اور کسی کی خیانت کے جواب میں خیانت نہ کرو)

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ تدبیر و حیلہ بھی مشروع ہو اور اصل مقصود بھی مشروع اور جائز ہو اور یہ وسائل حصولِ مقصد کے اسباب قرار دیئے گئے ہوں۔ یہ قسم ان تمام شرعی اسباب کو شامل ہے جنہیں شارع نے وضع کیا ہے اور انہیں ان کے شرعی مقتضیات کا ذریعہ بنایا ہے۔ ان حیلہ جات میں اسبابِ شرعیہ کو آخری حد تک کسبِ کمال کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ قسم ایک عمدہ تدبیر ہے جس کا فاعل لائق ستائش ہوتا ہے نہ کہ قابلِ مذمت۔ جو مفتی ان حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہے وہ ایک خالص حلال چیز کا حکم دیتا ہے اور میرے خیال میں تو حیلہ کی جو تعریف فقہاء نے کی ہے وہ دوسرے سے ان پر صادق ہی نہیں آتی۔ لہٰذا انہیں حیلہ قرار دینا کسی طرح موزوں نہیں۔

---

[1] تخریج و تحقیق کے لیے دیکھئے المقاصد الحسنۃ ص ۳۱ طبع مصر (ع۔ ح)

تیسری قسم ایک ایسے مباح وجائز طریقہ کو حق کے حاصل کرنے یا دفع ظلم کا ذریعہ بنایا جائے جو طریقہ، وضع اس کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ بنایا گیا دوسری اغراض کے لیے ہوتا ہے مگر اسے ایک صحیح مقصد کے وسیلہ کے طور پر استعمال کیا جائے یا اس کی وضع تو اسی مقصد کے لیے ہوتی ہو مگر عام طور پر وہ معلوم نہ ہو۔ دوسری اور تیسری قسم میں فرق یہ ہے کہ دوسری قسم میں وسیلہ کی وضع اس کے مقصد کے لیے بالکل واضح ہوتی ہے۔ اس راستہ پر چلنا ایک عام معمول ہے۔ جب کہ تیسری قسم میں وسیلہ کی غرض مختلف ہوتی ہے اور اسے ایسے مقصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس کے لیے اسے وضع نہیں کیا گیا یا وسیلہ اس مقصد کو پہنچا تو دیتا ہے مگر یہ عام لوگوں کی حدودِ علم سے باہر ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص دو سال کی مدت کے لیے ایک مکان کرایہ پر لے اور اسے خطرہ لاحق ہو کر مالک مکان اس دوران میں اس سے دھوکہ نہ کرے اور ناجائز طریقہ سے کرایہ کو فسخ نہ کر دے۔ تو کرایہ پر دینے والا یوں کہہ دے کہ مجھے دراصل اس کا اختیار حاصل نہ تھا یا یہ کہ میرے کرایہ پر دینے سے قبل یہ مکان کسی اور کو کرایہ پر دیا جا چکا تھا تو اس میں کرایہ دار کے لیے محتاط صورت یہ ہے کہ وہ مالک کو کرایہ پر حاصل کردہ چیز پر قابض ہونے کا ذمہ دار ٹھیرا لے۔ چنانچہ اندریں صورت اگر اس میں کسی اور کا حق ثابت ہو جائے یا کسی وجہ سے اجارہ فاسد ٹھہرے تو کرایہ دار مالک سے وہ رقم وصول کر سکے گا جو وہ اسے ادا کر چکا تھا[1]

احناف کے مجوزہ حیل کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ متقدمین ائمہ حنفیہ کے مجوزہ حیلہ جات کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں؟ ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ جو حیلے امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب ہیں اور پھر آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کا یہ فقہی طرز و منہاج آپ سے سیکھا۔ آیا ان کا تعلق حیلہ جات کی اس قسم سے ہے جس سے شارع کے حلال و حرام سے متعلقہ مقاصد ختم ہو جاتے ہیں

[1] اعلام الموقعین (۲۸۶۔۲۹۴ ج ۳ طبع منیریہ ملخص) اور اعلام کی یہ بحث شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کلام پر مبنی اور گویا اس کی شرح ہے۔ ملاحظہ ہو اقامۃ الدلیل علی ابطال الدلیل ص ۹۴۔

۹۶ ج ۳۔

اور اسلامی شریعت کے وہ بلند پایہ اغراض و غایات فوت ہو جاتے ہیں جو اسلامی احکام و شرائع میں ملحوظ ہیں ؛ یا ان حیل کی غرض ان مقاصد کو آسان بنانا اور شرعی حقوق تک پہنچنے کے ایسے ذرائع کو واضح کرتا ہے جن کے راستہ میں فقہی حدود و قیود حائل نہ ہو سکیں اور بعض حالات میں ان تک پہنچنا دشوار نہ ہو۔ اندریں صورت ان حیلہ جات کا مقصد یہ ہوگا کہ بعض فقہی شرائط کے نافذ کرنے میں جو ظلم اور ضیاع حق پایا جاتا ہے اس کو رفع کیا جا سکے اور ان شرائط کی تطبیق اور حقوق کا نفاذ کسی ظلم و تعدی اور شریع اسلامی کو ترک کئے بغیر عمل میں آسکے بنابریں خصاف کی کتاب الحیل والمخارج اور امام محمد کی کتاب الحیل کے دقیق مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے حیلہ جات کا تعلق دوسری قسم سے ہے نہ کہ پہلی قسم سے۔ حافظ ابن قیم کے ذکر کردہ اقسام میں یہ تیسری قسم میں داخل ہیں۔ ان حیلہ جات سے اپنا حق حاصل کیا جاتا ہے یا ایسے مباحات سے ظلم کا ازالہ کیا جاتا ہے جو درحقیقت اس کے لیے وضع نہیں کئے گئے مگر حصول حق یا دفع ظلم کے لیے ان سے کام لے لیا جاتا ہے۔

عبادات میں حیلوں سے احتراز امام ابوحنیفہ سے منقول حیلہ جات کی تعمیم و توضیح کی طرف توجہ دینے سے قبل ہم ایک بات بتانا چاہتے ہیں جو ہم نے خاص طور پر دیکھی ہے اور جس سے ہمارے بیان کردہ بات کی تائید اور وضاحت ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں کے باب العبادات میں ہمیں صرف ایک ہی حیلہ مل سکا ہے جو متعلقہ زکوٰۃ ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان ائمہ اعلام کا عبادات کو حیلوں سے دور رکھنا اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ اکابر حیلہ جات سے شرعی مقاصد کو ٹالنا نہیں چاہتے تھے اور نہ ظاہری اتباع دین سے مخلصی چاہتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات نیت پر مبنی ہیں جس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور بندہ کے باہمی رابطہ سے ہے وہی اس پر گرفت کرے گا وہ علیم و خبیر ہے اور کائنات عالم کی کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہیں ہے۔ اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔ عبادات کا مسئلہ بندہ و خدا کے باہمی تعلق سے عبارت ہے۔

جزا کا انحصار بھی نیت کی اچھائی یا برائی پر ہے جیسا کہ حدیث نبوی میں ارشاد ہے

فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ لدنیا یصیبھا او امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ (جس کی ہجرت اللہ، اور اس کے رسول کی طرف ہو تو اس کی ہجرت یقیناً خدا و رسول کی طرف ہو گی اور جو حصولِ دنیا یا کسی عورت کو نکاح میں لانے کے لیے ہجرت کرتا ہے تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف ہو گی جس کی طرف اس نے ہجرت کی)

جو حیلہ زکوٰۃ کے بارے میں منقول ہے اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ حیلہ امور میں بہتر امر کو ترجیح دینی چاہیئے اور شریعت کے بلند پایہ مقاصد کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے، تو مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کا مقروض ہو۔ قرض خواہ یہ سمجھتا ہو کہ جزز کوٰۃ میرے ذمہ واجب الادا ہے اس کا سب سے زیادہ حقدار مقروض ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مقروض کو زکوٰۃ دینے کا عمدہ طریق یہ ہے کہ اس کا قرض اسے معاف کر دیا جائے۔ مگر وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض فقہی شرائط اس کے اس مقصد میں سنگ راہ ہیں۔ جو شرعی مقاصد کے مطابق ہے اور اس کے بالکل منافی نہیں۔ وہ فقہی شرط یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کا مال سپرد کرتے وقت نیت کرنی چاہیئے کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے۔ لیکن یہاں یہ صورت نہیں اس لیے کہ پیش آمدہ صورت میں سپرد کرنا ہی نہیں تو نیت کیسے کی جائے گی! اخصاف اس سلسلے میں ایک حیلہ ذکر کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ سے سوال ہوا۔

> "ارشاد فرمایئے! اگر ایک شخص کا کچھ مال ایک فقیر کے ذمہ واجب الادا ہو۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنا قرض مقروض پر صدقہ کر دے اور اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار کرے۔ اس بارے میں کیا حکم ہے؟" امام صاحبؒ نے فرمایا "اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہو گی!"

میں نے دریافت کیا پھر اس کے لیے کون سا طریق اختیار کرنا چاہیئے؟ ارشاد ہوا۔

> "اس کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض کو اپنے قرض کے برابر مال دے دے اور اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار کرے۔ مقروض اسے لے کر ادائیگی قرض کے لیے قرض خواہ

لہ صحیحین کی یہ مشہور حدیث ہے۔ اصل کتاب کے الفاظ کو مراجعت کے بعد درست کر دیا گیا (ع۔ ح)

کو دے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جو مال قرض خواہ نے مقروض کو دیا ہے وہ اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تصور کر سکتا ہے۔ میں نے دریافت کیا اگر قرض خواہ کا کوئی شریک ہو تو اس بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ امام صاحبؒ نے ارشاد فرمایا: "اس سے خلاصی کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض قرض خواہ کے حصّہ کے برابر رقم بطور ہبہ دے دے۔ قرض خواہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرض کو لوٹا دے اور اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تصور کرے۔ اس طرح اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی پھر اپنے حصّہ کا قرض اسے معاف کر دے۔ مقروض اس طرح قرض سے بری ہو جائے گا۔ اور قرض خواہ کا شریک اس میں شرکت نہ کر سکے گا۔"[1]

---

[1] الحیل والمخارج للخصاف ص ۱۰۳ طبع شاخت جرمنی۔ آخری قسم کی وضاحت یہ ہے کہ ایک فقیر آدمی دو شخصوں کا مقروض ہو یعنی وہ اس کے قرض میں شریک ہوں۔ اس صورت میں جب ایک قرض خواہ اسے زکوٰۃ کا مال اپنے قرض کے حصّہ کے برابر دے گا۔ تو اس کا ساتھی بھی اس میں شریک ہو جائے گا۔ اس سے بچنے کے لیے یہ حیلہ کرنا چاہیئے کہ مقروض وہ رقم قرض خواہ کو ادائِ قرض کے ارادہ سے نہ دے بلکہ ہبہ کے طور سے دے، پھر قرضخواہ ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

خصاف نے زکوٰۃ میں دو حیلے اور بھی بیان کئے ہیں۔ پہلا حیلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص زکوٰۃ کا مال کسی میت کا کفن خرید کرنے کے لیے دینا چاہے۔ جب کہ میّت نے کچھ مال چھوڑا ہو اور نہ اس کے وارثوں کے پاس مال ہو۔ تو یہ جائز نہیں کیونکہ زکوٰۃ کی شرط سپردگی ہے اور وہ یہاں پائی نہیں جاتی۔ اس میں حیلہ کی صورت یہ ہے کہ مال میت کے گھر والوں کو دے دیا جائے اور وہ اسے تکفین و تجہیز پر خرچ کر دیں۔ زکوٰۃ میں دوسرا حیلہ یہ ہے کہ مسجد کی تعمیر پر زکوٰۃ کا مال صرف کرنا جائز نہیں کیونکہ تسلیم یعنی سپردگی کی شرط مفقود ہے۔ لیکن اگر وہ شخص مسجد کے گرد و نواح میں بسنے والے فقراء کو دے دے اور وہ اس سے مسجد تعمیر کر لیں تو جائز ہے خصاف حیلہ کی اس صورت میں احتیاط کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر زکوٰۃ ادا کرنے والا اس علاقہ کے فقراء کو دیکھے اور انہیں زکوٰۃ ادا کر دے اور فقراء وہ مال مسجد کی تعمیر میں لگا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ یہ مال ان کو تعمیرِ مسجد کیلئے کہہ کر نہ دے۔ بلکہ یوں کہے۔ "یہ تم پر صدقہ ہے" اس طریق سے اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی" (مصنف) کیا یہ خواہ مخواہ کا تکلف نہیں؟ (ص ۱۰۴)

ہم نے یہ سرسری تبصرہ حقیقت کی وضاحت کے لیے کیا ہے کہ متقدمین ائمہ احناف کے نزدیک حیلہ جات کا مقصد شرعی احکام کو گرانا نہ تھا اور نہ یہ کہ ان کی ظاہری شکل کو تو باقی رکھا جائے اور اندر سے مناقض شرع احکام اسلامیہ کو کھوکھلا کر دیا جائے جس سے ان کی وہ حکمتیں اور بلند پایہ اغراض و مقاصد ختم ہو جائیں جن کے پیش نظر وہ مشروع ہوئے تھے۔

فقہی حیلوں کے اقسام اربعہ

امام محمدؒ و خصافؒ کی ہر دو "کتاب الحیل" کے عمیق مطالعہ کی روشنی میں ان فقہی حیلوں کو چار قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔

پہلی قسم قسموں سے متعلق ہے جو زیادہ تر مسائل طلاق میں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ ہدایات داخل ہیں جو مفتی مسائل بیع و شرا دریافت کرنے والوں کو دیتا ہے۔ اس غرض سے کہ مختلف قسم کی ضمانات کی بنا پر اپنے لیے محتاط راستہ اختیار کیا جائے تاکہ آئندہ اپنے حقوق ضائع نہ ہوں اور ان معاملات کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ تیسری قسم میں وہ حیلہ جات داخل ہیں جن سے بائع و مشتری کے خالی از گناہ و جائز مقاصد اور صحتِ معاملات کے لیے فقہا کے مقرر کردہ وغیر مقرر کردہ شرائط کے مابین تطبیق دی جاتی ہے۔ چوتھی قسم ان حیلہ جات سے تعلق رکھتی ہے جن سے ایسے ثابت شدہ حقوق کو حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا جاتا ہے جن کے لزوم میں بعض شرعی قواعد حائل ہوتے ہیں۔ ایسے شرعی قواعد کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے کہ دین کے ثابت شدہ اصولوں کی حمایت کی جائے اور احکام شرعیہ کو بازیچۂ اطفال بننے سے بچایا جائے۔

پہلی قسم اور اس کی مثالیں

قسمِ اول کا تعلق حلف و یمین کے مسائل سے ہے۔ ایسے حیلہ جات تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے بعض امام ابوحنیفہؒ سے بھی مروی ہیں ایسے حیلہ جات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب قسم پر اصرار کرتے اور اس کا اسلامی حل تلاش نہ کرنے میں شدید حرج پایا جاتا ہو تو اس سے مخلصی پانے کا شرعی راستہ تلاش کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کبھی سخت غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اور آدمی قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں ایسا نہیں کروں گا یا ضرور کروں گا۔ جب غصہ فرو ہوتا ہے تو سخت تنگی محسوس کرتا ہے۔ چنانچہ قسم میں حانث[1] ہونے سے بعض اوقات طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے

---

[1] یعنی قسم کھا کر توڑنے والا۔ ایک فقہی اصطلاح (ع۔ح)

اور یمینِ طلاق چاروں مذاہب کے فقہا کے یہاں معتبر ہے۔ اگر اس کو نافذ کر دیا جائے تو خاوند بیوی میں علیحدگی کا خطرہ لاحق ہو۔ اور اگر اسے کالعدم قرار دیا جائے تو فقہاء کی نگاہ میں بیوی خاوند کی باہم مباشرت حرام ٹھہرے گی۔ لہٰذا جو فقیہ ایسی قسم سے مخلصی کی راہ نکالتا ہے وہ شریعتِ اسلامیہ کے کسی مقصد کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ ایک لاینحل عقدہ کو وا کرتا ہے۔ وہ مومن کی لغزش کو معاف کرتا۔ اس کی تنگی میں وسعت پیدا کرتا اور ازالۂ حرج کرتا ہے پس ایسے حیلہ کے مستحسن اور مشروع ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

ہم اس کی دو مثالیں بیان کرتے ہیں۔ پہلی مثال کا تعلق یمینِ طلاق اور دیگر قسموں سے ہے دوسری مثال یمینِ طلاق سے مختص ہے۔ امام محمدؒ کی کتاب الحیل میں مذکور ایک مسئلہ کا تعلق پہلی مثال سے ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص حلف اٹھا کر کہے کہ میں فلاں شخص سے کپڑا خرید نہیں کروں گا۔ پھر وہ کپڑا خریدنے پر آمادہ ہو مگر قسم کو توڑنا بھی نہیں چاہتا۔ تو وہ کسی اور شخص کو وکیل بنائے اور وہ اس کے لیے اس سے کپڑا خرید کرے۔ اس طرح اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ بیع و شرا کے معاملات وکیل کی طرف سے ہوتے ہیں گو حقوقِ بیع موکل کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔ عرفِ عام میں بیع و شرا کا مباشر وہی شخص سمجھا جاتا ہے جو عملی طور سے اسے سرانجام دیتا ہے۔ قسم کی تشریح عرفِ عام کے مطابق کی جاتی ہے اور اسی سے مقید رہتی ہے لہٰذا اس شخص کی قسم اس صورت سے وابستہ ہوگی جب بذاتِ خود وہ کپڑا خرید کرے۔ اور اگر اس کی نیابت میں دوسرا شخص یہ فعل سرانجام دے تو یہ قسم اس پر مشتمل نہ ہوگی۔

امام محمدؒ اس کا خاص خیال رکھتے تھے کہ حیلہ کی بنا پر قسم ایک مذاق بن کر نہ رہ جائے اور اس کے الفاظ کی تشریح و توضیح ایک کھیل نہ سمجھا جائے۔ لہٰذا وہ فرماتے ہیں کہ جب قسم کھانے والا عرف و عادت میں بیع و شرا کا کام خود سرانجام نہ دیتا ہو جیسے خلیفہ اور والیٔ ریاست تو وکیل کے خرید کرنے سے بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ اس کے حلف اٹھانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ وکیل کے ذریعہ یہ کام سرانجام نہ دے گا چنانچہ ہارون الرشید نے ایک مرتبہ امام محمدؒ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "آپ کے لیے یہی بات ہے۔ یعنی حلف اٹھانے والا اگر بذاتِ خود بیع و شرا انجام نہ دیتا ہو تو وہ وکیل کے خرید کرنے سے

بھی حانث ہو جائے گا[1]"۔ اس سے پتہ چلا کہ حیلہ کا مطلب صرف یہی نہ تھا کہ ایک معاملہ بظاہر ہی شریعت کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری سمجھا جاتا تھا کہ اس سے شریعت کا مقصد بھی پورا ہوتا ہو۔

دوسری مثال یمین طلاق کے حیلہ جات سے مختص ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنی بیوی سے کہے اگر تو مجھ سے خلع کا مطالبہ کرے اور میں خلع نہ کروں تو تجھے تین طلاق، اور عورت نے اس کے جواب میں کہہ دیا۔ اگر میں رات ہوتے سے پہلے پہلے تجھ سے خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہوں اور میرا سب مال صدقہ کر دیا جائے۔ یہ ہے سوال! اس میں دیکھا جا سکتا ہے کہ خاوند اور بیوی دونوں حلف اٹھا رہے ہیں۔ خاوند حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے اور وہ خلع کرنے پر رضامند نہ ہو تو اسے تین طلاق۔ اس کے مقابلہ میں عورت یہ کہتی ہے کہ اگر میں رات سے قبل خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہو جائیں اور میرا مال صدقہ کے طور پر دے دیا جائے۔ اب اس صورت میں ایک بات ضرور ہوگی۔ یا تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ یا عورت کے غلام آزاد ہو جائیں گے اور سب مال صدقہ کر دیا جائے گا۔ حالانکہ یہ دونوں کام بڑے دشوار ہیں۔ لھذا امام ابو حنیفہؒ اس میں ایک حیلہ عمل میں لاتے ہیں تاکہ خاوند بیوی کی یہ لغزش کسی گناہ کا ارتکاب کئے بغیر اور بحجز اور بحجز کسی شرعی مقصد کی خلاف ورزی کے معاف کی جا سکے۔ اور اس کی صورت امام صاحبؒ نے یہ تجویز کی کہ عورت خلع کا مطالبہ کرے چنانچہ عورت بولی "میں خلع کا مطالبہ کرتی ہوں۔" پھر امام ابو حنیفہؒ نے خاوند سے کہا کہ تم عورت سے یوں کہو "ہزار درہم دے کر خلع کر لو۔" جب خاوند یہ الفاظ کہہ چکا تو انہوں نے عورت سے کہا تم کہو "میں خلع قبول نہیں کرتی" اس کے بعد امام صاحبؒ نے عورت سے مخاطب ہو کر کہا اپنے خاوند کے ساتھ گھر جاؤ۔ تم دونوں کی قسم پوری ہو گئی اور کوئی بھی حانث نہ ہوا[2]۔

دیکھئے! حیلہ کے الفاظ میں خاوند بیوی کو متنبہ کرتے ہوئے قسم میں وارد شدہ الفاظ کے کم از کم مفہوم کو قائم رکھا گیا ہے اور یہ ان کے مقصد کے بھی خلاف نہیں۔ اس تنبیہ سے

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۲۲۲ ج ۳۰۔ [2] کتاب الحیل والمخارج از خصاف طبع شاخت جرمنی ۲۱۶

ان دونوں کا معاملہ آسان ہو گیا۔ ان کی مشکل حل ہو گئی اور کینہ غصہ اور تنگ ولانہ فقہی خیالات کی بھینٹ چڑھنے سے محفوظ رہا۔

دوسری قسم اور اس کی مثالیں دوسری قسم جسے علماء نے حیلہ جات کے عنوان کے تحت درج کیا ہے اور ان ہی کے افراد میں شامل کیا ہے۔ یہ ہے کہ فقیہ کسی معاملہ کا ارادہ کرتے وقت بائع و مشتری کے ذکر کردہ شرائط بیان کرے۔ تاکہ اس معاملہ سے جو خطرات متوقع ہوں اور جو امور ان پر مترتب ہو سکتے ہوں ان سے محفوظ رہے۔ حالانکہ یہ امور مترتبہ اس معاملہ کے احکام میں داخل ہیں اور کبھی فریق ثانی ان امور کو اس کی ضرر رسانی اور استہزاد کے لیے بھی استعمال کرتا ہے۔

ہم دو مثالیں ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ احناف کس طرح گناہ سے دُور رہ کر شرعی توجیہات کو ذکر کرتے تھے۔ پہلی مثال اجارہ ہے۔ حنفی فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ عذر کی بنا پر اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک عذر کے مفہوم میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس سے بعض لوگوں نے دوسروں کے حقوق سے کھیلنے اور ان کو نقصان پہنچانے کا موقع پیدا کر لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اجارہ کرنے والے بعض لوگ ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرنے لگے جن کی بنا پر وہ کسی شدید ضرورت کے بغیر اجارہ کو توڑنے سے بچا لیتے۔ چنانچہ کتاب الحیل میں اس طرح کے ایک حیلے کا ذکر ہے کہ اجارہ کی ابتدائی مدت میں کرایہ کم رکھا جائے اور آخری مدت میں زیادہ۔ فرض کیجیے جب اجارہ کی مدت تین سال مقرر ہو تو پہلے سال کا کرایہ بیس روپے ہو اور دوسرے دو سالوں کا دو صد روپیہ۔ اس صورت میں اجارہ پر دینے والا اجارہ کو فسخ کرنے کی جرأت نہیں کرے گا اِلّا یہ کہ کسی شدید ضرورت سے مجبور ہو جائے۔ کیونکہ آخری دو سالوں میں اجارہ کی شرح کی زیادتی اسے آمادہ کرے گی کہ وہ عقدِ اجارہ کو قائم رکھنے کی کوشش کرے۔ پھر کوئی سخت ضرورت ہی اس کی اس فریفتگی اور دلچسپی کو زائل کر سکے گی۔

لیکن سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں کہ اجارہ کا دعویٰ کبھی ان قاضیوں کی عدالت میں بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جو ابن ابی لیلیٰ کے قول پر عمل کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کرتے

وقت اگرچہ مدت کے اعتبار سے اس کی شرح مختلف مقرر کی گئی ہو۔ مگر ہم اس شرح کو مدت پر برابر تقسیم کر کے اس کا نرخ مساوی مقدار میں متعین کر دیں گے۔ لہٰذا اندریں صورت یہ حیلہ بیکار ہوگا۔ مزید احتیاط کے پیش نظر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے اجارہ کو دو الگ معاملات پر محمول کیا جائے (۱) پہلا اجارہ پہلی مدت میں کم اجرت پر (۲) دوسرا اجارہ آخری مدت میں زیادہ شرح پر۔ جب یہ معاملے دو متصور ہوں گے تو پہلی صورت میں اجارہ فسخ کرنے سے موجر (اجارہ پر دینے والا) نقصان اٹھائے گا۔ مستاجر کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ دوسری صورت میں بھی معاملہ یونہی ہوگا۔[1]

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ فلاں مکان خرید لو۔ میں تمہیں خاصہ نفع دے کر تم سے خرید لوں گا۔ مثلاً یوں کہے یہ مکان ایک ہزار کا خرید کر لو۔ میں تم سے ڈیڑھ ہزار کا لے لوں گا۔ دوسرے شخص کو ذاتی طور سے اس مکان کی کوئی ضرورت نہیں اور وہ اس سے بے نیاز ہے اسے خطرہ ہے کہ اگر میں نے یہ مکان خرید لیا تو ممکن ہے مجھ سے وہ شخص خرید نہ کرے۔ اس صورت میں مکان یونہی پڑا رہے گا اس لیے کہ اسے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور اس میں کوئی نفع نظر آتا نہیں۔ تو اس میں فقہاء کے نزدیک حیلہ کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص یہ مکان فروخت بھی کر سکے گا۔ اگر اس شخص نے اس مدت میں اس سے وہ مکان خرید لیا تو بیع مکمل ہوگئی اور وہ نفع کا مالک ہو گیا۔ اور اگر خیار کی مدت میں حکم دینے والے نے وہ مکان نہ خریدا تو بیع فسخ کر دی جائے گی اور نفع کے بجائے یہی غنیمت سمجھا جائے گا کہ وہ خسارہ سے محفوظ رہا۔[2]

یہ ہے ان حیلوں کی دوسری قسم جس میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ نہ کسی شرعی مقصد کو معطل کیا گیا ہے نہ اس کے اصول و مبادی میں سے کسی اصول کو ترک کیا گیا ہے بلکہ اس میں ایک شخص کے حقوق کو آئندہ زمانہ میں ضائع ہونے سے بچایا گیا ہے اور فقہ کے طے شدہ احکام عقود کو عملی پہلو سے تطبیق دینے کی جانب راہنمائی کی گئی ہے اور وہ طریق بتایا گیا ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو۔

---

[1] المبسوط ج ۳۰ ص ۲۱۶ [2] کتاب المخارج والحیل للخصاف ص ۱۹۲

تیسری قسم اور اس کی مثالیں تیسری قسم کے حیلہ جات کا مقصد یہ ہے کہ شرعی مقاصد اور بیع وشرا کے معاملات سے ان احکام کو جمع کر دیا جائے جو حنفیہ کے یہاں صراحۃً مذکور ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک ان شرائط کی تعداد محدود ہے جو عقود و معاملات میں عائد کئے جا سکتے ہیں۔ ان کا دائرہ اس قدر تنگ ہے کہ اس میں معاملات سرانجام دینے والوں کے پسندیدہ حقوق بھی نہیں سما سکتے۔ اور اگر ان حقوق کے تحفظ کے لیے وہ چند شرط کا اضافہ کرلیں تو سرے سے وہ معاملہ ہی لغو ہو جائے اور قابلِ التفات نہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ متقدمین ایسے شرائط کی خواہش رکھنے والوں کو حیلے بتایا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ شرائط فقہ حنفی میں ثابت شدہ نہ تھے مگر بنا بر احتیاط ان کے نتیجہ کا التزام ضروری ہے۔ ہم اس کی دو مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی یہ کہ ایک شخص کسی کو مضاربت[1] کے طور پر مال دینا چاہتا ہے مگر اسے ڈر ہے کہ وہ شخص یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ امین ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا۔ اس کے مال کو لاپرواہی سے صرف کرے اور اگر عقدِ معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا۔ تو یہ شرط بھی شرعاً صحیح نہیں۔ اب اس کے پیشِ نظر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو وہ مال مضاربت پر نہ دے۔ اس میں دونوں کا نقصان ہے۔ دونوں نفع سے محروم رہیں گے اور یا پھر مال بلا ضمانت دے دے مگر اس میں مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے نظر بریں فقہاء نے یہ حیلہ پیدا کیا کہ ایک درہم کے سوا باقی مال اسے قرض دے دیا جائے۔ پھر اس درہم کی بنا پر قرض کی رقم میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور وہ دونوں اس رقم سے تجارت کریں۔ جو نفع ہوگا اس میں وہ برابر کے شریک ہوں گے۔ اس طرح یہ معاملہ شرعی زاویۂ نگاہ سے صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ مقروض قرض پر قابض ہونے کے ساتھ ہی ضامن قرار پائے گا۔ اور راس المال میں تفاوت کے باوجود شرکت درست ہے جو نفع ہوگا وہ اپنے شرائط کے مطابق تقسیم کرلیں گے حضرت علیؓ فرماتے ہیں ـــــ "نفع معاملہ کنندگان کی شرائط کے

---

[1] مضاربت ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور دوسرا اس میں کام کرے۔ اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ تقسیم نفع کا اصول متناسب پہلے طے کر لیا جاتا ہے۔ راس المال میں سے جو رقم کم ہو جائے اس کا ذمہ دار رب المال ہوتا ہے (مصنف)

مطابق تقسیم ہوگا۔ خسارہ کا ذمہ دار رب المال ہوگا۔ وہ دونوں اس مال سے تجارت کرتے ہوں یا صرف ایک آدمی کام کرتا ہو نفع میں دونوں شریک ہوں گے[1]

یہ ایک حیلہ ہے جو مضاربت کرنے والے کو راس المال کا ضامن بنا دیتا ہے۔ حالانکہ فقہاء اسے جائز نہیں سمجھتے اور اس کی شرط لگانا بھی ان کے نزدیک ناروا ہے۔ مگر کبھی ایسی شرط لگانے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے۔ اس لیے بوقت ضرورت اس حیلہ سے کام لیا جا سکتا ہے کیونکہ عدم ضمان کا حکم کتاب و سنت میں منصوص نہیں بلکہ صرف ایک اجتہادی امر ہے۔ لہذا جب ضمان میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو تو اس کے لیے حیلہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن اے کاش! کہ فقہاء ضمان کی شرط کو جائز قرار دے دیتے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ تاکہ ان کے فقہی قواعد ایک خاص نہج پر جاری رہ سکیں۔ بنا بریں وہ اس شرعی حیلے کے لیے مجبور ہو گئے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ صلح میں جب ایک شخص کو بدل صلح کا ضامن مقرر کیا جائے تو کبھی اسے قبول کیا جاتا ہے اور کبھی نہیں۔ کیونکہ یہ شرط دھوکہ کی بنا پر صلح کو فاسد قرار دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح ایک مبادلہ ہے اور مبادلہ والے معاملات ایسے شروط کی بنا پر فاسد تصور کیے جاتے ہیں جس میں ایک جانب کا فائدہ ہو یا اس میں دھوکہ پایا جاتا ہو۔ اب فقہاء مجبور ہوئے کہ اس کے لیے کوئی حیلہ تلاش کریں چنانچہ انہوں نے یہ حیلہ تجویز کیا کہ اگر یہ معاملہ طے کرتے وقت ضامن حاضر ہو تو اس کی ضمانت درست سمجھی جائے گی۔ اس شرط کی موجودگی میں یہ معاملہ اسی لیے ناجائز تھا کہ اس میں دھوکہ پایا جاتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ضامن ضمانت دے گا یا نہیں۔ جب ضامن نے حاضر ہو کر ضمانت دے دی تو ابہام نہ رہا۔ اگر ضامن موجود نہ ہو تو حیلہ کی صورت یہ ہوگی کہ صلح کرتے وقت طے کیا جائے کہ اگر فلاں شخص ضامن قرار پائے تو صلح مکمل ہوگی ورنہ نہیں۔ جب معاملہ اس طرح انعقاد پذیر ہوگا تو صلح کی تکمیل مقدار ضمانت کے مطابق ہوگی۔ اور ضمانت دینے کی صورت میں اجمال و ابہام کی کوئی گنجائش

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۲۲۸ جلد ۳۰

نہ ہوگی[1] اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں حیلے معاملات کی استنباطی قیود سے مخلصی حاصل کرنے کے لیے وضع کئے گئے تھے جو لبا اوقات مصالح و حاجات کے مطابق نہیں ہوتیں۔ اور اس طرح حیلہ جوئی کی ضرورت پڑ جاتی ہے تاکہ معاملہ ان قیود سے ہم آہنگ ہو جائے اور مصلحت اور شرعی غرض فوت نہ ہونے پائے۔

چوتھی قسم اور اس کی مثالیں

قسم چہارم وہ حیلے ہیں جن کے ذریعہ وہ حقوق ثابت کئے جائیں جن کی راہ میں فقہی قواعد حائل ہوں۔ چونکہ دینی و اخلاقی احکام اغراض و مقاصد کے تابع ہوتے ہیں لہذا اندریں صورت حیلہ ایک دینی و اخلاقی امر ہوگا۔ کیونکہ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ حق دار تک حق پہنچ جائے اور ضائع نہ ہو۔ ہم اس کی تین مثالیں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مرض الموت میں کوئی شخص ورثاء کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لیے قرضہ کا اقرار نہیں کر سکتا۔ جب اس کی بیوی یا کسی وارث کا قرض فی الواقع اس کے ذمہ واجب الادا ہو اور اقرار کے ماسوا اسے ثابت کرنے کا کوئی امکان نہ ہو۔ اور وارث اس کے اقرار کو جائز قرار نہ دیتے ہوں یا نافذ ہونے سے روکتے ہوں۔ اس کا نتیجہ لازمی طور سے یہ برآمد ہوگا کہ قرض خواہ وارث کا حق ضائع ہوگا اور مریض کی موت ایسی حالت میں آئے گی کہ قرض اس کے ذمہ باقی ہوگا۔ بارگاہ ایزدی میں اس سے باز پرس ہوگی۔ ادھر فقہا ادائے قرض میں سنگ راہ ہے اور فقہی مسائل کی رُو سے قرض ادا کر کے اس کو سبکدوش نہیں کیا جا سکتا۔ اب متوفی کو قرض سے بری الذمہ کرنے کے لیے بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ یا تو فقہاء اپنے اس قاعدہ کو توڑ ڈالیں جو انھوں نے بر بنائے احتیاط وضع کیا تھا تاکہ ورثاء اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصہ سے زیادہ نہ لے سکیں۔ بیماروں میں ایسے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں۔ اس قاعدہ کو توڑ دینے کا معنے یہ ہے کہ نظام میراث کے تحفظ کے لیے جو

---

[1] المبسوط ص ۲۲۲ ج ۳۰۔ المبسوط کی صراحت یہ ہے "معاملات عقود کے دیگر قواعد کی مطابقت کے پیش نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ ثبوت ضمانت کے بغیر اس معاملہ کا کوئی وجود متحقق نہیں۔ کیونکہ یہ معلق ہے۔ ضامن کے حاضر ہونے وقت عقدِ صلح اور ضمانت از سرِ نو مترتب ہوں گے (مصنف)

احتیاط ضروری تھی اس کو منہدم کر دیا جائے۔ لہذا فقہاء نے ایک ایسا حیلہ ڈھونڈ نکالا جس سے یہ حق ضائع ہونے سے بچ سکے۔ مریض بھی اللہ کے حضور بری الذمہ ہو کر پیش ہوا اور خدا کا مقرر کردہ نظامِ میراث بھی محفوظ و مصئون رہے۔ اس حیلہ کی تفصیل خصاف نے کتاب الحیل والمخارج میں یہ دی ہے۔

"اگر مریض کی بیوی کا ۱۰۰ سو دینار یا اس سے زیادہ رقم اس کے ذمہ واجب الادا ہو۔ اس میں حیلہ کی صورت یہ ہو گی کہ بیوی کسی قابلِ اعتماد آدمی کو مریض کے سامنے لائے مریض اس کے روبرو اقرار کرے کہ میری بیوی کا سو دینار اس شخص کے ذمہ واجب الادا ہے اور مجھے اس نے یہ قرض وصول کرنے کے لیے وکیل بنایا۔ چنانچہ میں نے یہ قرض وصول کر لیا۔ یہ اقرار کرنے پر عورت اس بات کی مجاز نہیں ہو گی کہ اس کے مال سے سو دینار لے سکے۔ البتہ عورت کو کہا جائے گا کہ وہ یہ رقم اس آدمی سے وصول کرے جس کے متعلق متوفی نے خود اعتراف کیا تھا کہ وہ اس سے وصول کر چکا ہے۔ پھر وہ شخص مریض متوفی کے مال سے وہ رقم لے گا کیونکہ متوفی خود اعتراف کر چکا تھا کہ وہ اپنی بیوی کے لیے یہ رقم اس سے وصول کر چکا ہے۔ یعنی وہ شخص یوں کہے کہ متوفی بہ اعتراف خود عورت کا قرض مجھ سے وصول کر چکا تھا مگر مجھے مریض کے اس قول کے باوجود بری الذمہ قرار نہیں دیا گیا۔ اور عورت نے مجھ سے یہ رقم وصول کر لی۔ لہذا مجھے حق حاصل ہے کہ میں اس کے مال سے وصول کر سکوں گے یہ شخص ڈرتا ہو کہ اسے حلف اٹھانا پڑے گا تو عورت کو چاہیئے کہ اسے ۱۰۰ سو دینار کا کپڑا دے دے۔ اندریں صورت اگر اسے حلف اٹھانا پڑے تو وہ اپنی قسم میں سچا ہو گا۔[2]"

مثال ہذا میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ حیلہ حق کو وصول کرنے کے لیے تجویز کیا گیا ہے کیونکہ وہ فقہی قواعد اس کی وصولی میں حائل تھے جو ورثاء کے حقوق میں احتیاط ملحوظ رکھنے، مریض کو ترکہ کی ظالمانہ تقسیم سے روکنے اور اللہ تعالیٰ کی عادلانہ تقسیم پر عمل پیرا ہونے کے لیے

---

[1] الحیل والمخارج از خصاف ص ۱۰۱ [2] الحیل والمخارج از خصاف ص ۱۰۱

وضع کئے گئے تھے۔

۲۔ دوسری مثال یہ ہے فرض کیجیے خاوند نے بیوی کو طلاق دے دی۔ عورت کا کچھ قرض خاوند کے ذمہ واجب الادا تھا مگر گواہ موجود نہیں۔ خاوند نے حلف اٹھالیا کہ میرے ذمہ کوئی رقم قابلِ ادا نہیں۔ اب عورت یہ جائز حق وصول کرنا چاہتی ہے۔ وہ یہ حیلہ کرتی ہے اور کہتی ہے کہ میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اسی اثناء میں اتنی مدت گزر گئی کہ جس کے خرچ کا اندازہ قرض کے برابر ہے۔ علمائے احناف کے نزدیک یہ حیلہ جائز ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر اس کا بس چلتا کہ وہ خاوند کے علم کے بغیر بھی اپنا حق وصول کر سکتی تھی۔ پس وہ اس طریق سے بھی اپنا حق لے سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ خاوند یہ رقم اسے نان ونفقہ کے طور پر دے رہا ہے مگر عورت اسے اپنے قرض کے اعتبار سے وصول کر رہی ہے اور اسے شرعی نقطۂ نظر سے یہ حق حاصل ہے کہ خاوند سے اپنا قرض ہر قیمت پر وصول کرے۔ اگر عدت کے گزرنے پر قاضی اسے حلف دلائے۔ عورت حلف اٹھائے مگر دل میں کوئی اور بات ہو تو یہ جائز ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مظلوم ہونے کی صورت میں اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جب وہ حلف اٹھائے کہ عدت ابھی پوری نہیں ہوئی اور دل میں یہ بات ہو کہ کسی اور کی عدت پوری نہیں ہوئی تو وہ ایسا کرنے میں مجاز ہے[۱] یہ حیلہ بھی اپنا حق لینے کے لیے ہے۔ دوسروں کے حقوق ضائع کرنے کے لیے نہیں۔

۳۔ کتب مناقب اور دیگر کتب میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک حیلہ نقل کیا گیا ہے۔ اس حیلے کا تعلق بھی دراصل اس امر سے ہے کہ وہ طریق اختیار کرنا چاہیے جو خاندان کے حالات کے زیادہ موافق اور ہر لحاظ سے اولیٰ والنسب ہو۔ اور جس کی بنا پر کنبہ کے افراد میں باہمی تعلقات زیادہ خوشگوار ہوں۔ خصاف کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے دو بھائیوں کے متعلق دریافت کیا گیا۔ جن کے نکاح میں دو بہنیں ہوں۔ رخصتی کے وقت غلطی سے ایک کی بیوی دوسرے

---

[۱] المبسوط ص ۲۳۸ ج ۳۰۔ آخری جز میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باب حلف میں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص مظلوم ہو اور وہ قاضی کے روبرو خلاف ظاہر حلف اٹھائے تو وہ گنہ گار نہ ہوگا اگر مظلوم نہ ہو تو گنہ گار ہوگا کیونکہ ظالم دوسروں کے حقوق کو ضائع کرتا ہے اور مظلوم اپنے سے ظلم کی مدافعت کرتا ہے (مصنف)

شبستان میں پہنچا دی گئی اور وہ اس سے شب باش ہوا اور صبح تک کچھ پتہ نہ چلا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا اس میں حیلہ کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی اپنی بیویوں کو طلاق دے دیں اور طلاق کے فوراً بعد ہر ایک اس عورت سے نکاح کرلے جس کے ساتھ وہ ہم بستر ہوا۔[1]

امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ حیلوں کی حیثیت

یہ ہیں مختلف نوعیت کے حیلوں کی وہ اقسام جو امام محمدؒ اور خصافؒ کی دونوں کتابوں کے تتبع سے ہمیں معلوم ہوئی ہیں۔ ذکر کردہ مثالوں سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ان حیلہ جات سے ان حضرات کا مقصد کسی فقہی قاعدہ کا نظرانداز کرنا نہ تھا بلکہ مطمع نظر یہ تھا کہ عوام کو قواعد کی تطبیق کا بہترین طریقہ تعلیم کیا جائے۔ جو لوگ فقہی قواعد کی بنا پر تنگی میں مبتلا ہوں۔ ان کے لیے سہولت کی راہیں کھولی جائیں، اگر اصول و ضوابط وصولِ حق کی راہ میں حائل ہوں تو اس کے حصول کا طریق واضح کیا جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ حنفی فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ طریق حیل پر گامزن ہوئے۔ ان کا مقصد شرعی مقاصد کا منہدم کرنا نہ تھا۔ بلکہ وہ حیلہ جات کی مدد سے شرعی مقاصد کی تائید کرتے تھے۔ آپ ہماری بیان کردہ مثالوں سے ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے متبعین کس طرح شرعی مقاصد میں سہولت پیدا کرنے کے لیے کوشاں رہتے تھے۔ ان کی مخالفت نہیں کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ شرعی احکام میں سہولت پیدا کرنا اسلامی مقاصد کے موافق ہے کیونکہ دین اسلام آسان ہے، دشوار نہیں۔

اسقاط شفعہ کا حیلہ اور صاحبین کا اختلاف

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا شفیع (شفعہ کرنے کا حقدار) کو کسی حیلہ کے ذریعہ حق شفعہ سے محروم کرنا جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس میں مذکور نہیں۔ ہم دونوں کے نظریات بیان کرتے ہیں۔ جس سے اندازہ ہوگا کہ حیلوں میں امام ابوحنیفہؒ کے منہاج پر چلنے والے کس حد تک اس بات کو پیش نظر رکھتے تھے کہ حیلہ سے کوئی شرعی مقصد فوت نہ ہونے پائے۔ ورنہ شفعہ میں جوازِ حیلہ کی یہ بحث پیدا نہ ہوتی۔

---

[1] الحیل والمخارج ص ۹۶۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ شفیع کو حق شفعہ سے محروم کرنے یا اصل قیمت کو چھپا کر زیادہ قیمت کا اعلان کر کے اس کی دلچسپی کو کم کرتے میں حیلہ کا استعمال درست ہے بشرطیکہ یہ شفعہ سے قبل ہو۔[1] امام محمدؒ اسے سخت مکروہ سمجھتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل واضح ہے کہ اسقاطِ شفعہ کے لیے حیلہ کرنے والا ایک ایسے امر کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ جوئی کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع قرار دیا ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ نیز یہ کہ اسقاطِ شفعہ کے لیے حیلہ جوئی کرنے والا غیر کے اس حق کو ضائع کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کے حق پر تعدی کرنا جائز نہیں۔ شارعؑ نے شفعہ کو اسی لیے جائز قرار دیا ہے تاکہ شفیع ضرر کو اپنے سے دور کر سکے۔ اب جو شخص اسے ساقط کرنا چاہتا ہے وہ ضرر کی راہ کھولتا اور اسے آسان بناتا ہے۔ جو جائز نہیں۔

امام ابو یوسفؒ طلبِ شفعہ سے قبل اسقاطِ شفعہ کے حیلہ کو اس لیے جائز قرار دیتے ہیں کہ اسقاطِ شفعہ کے لیے حیلہ جوئی کرنے والا ازالہ ضرر کرنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ دفع ضرر میں کیا حرج ہو سکتا ہے؛ دفع ضرر یوں ہو گا کہ جس گھر کا وہ اب مالک ہو گیا ہے اگر اس کی مرضی کے بغیر اس سے لے لیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب ضرر ہے اور اسے روکنا ایک جائز امر ہے۔ بخلاف ازیں طلبِ شفعہ سے قبل شفیع کو جس نقصان کا اندیشہ ہے وہ ہر لحاظ سے ایک احتمالی ضرر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ مشتری اسے نقصان پہنچائے اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس کا یہ اندازہ غلط ثابت ہو۔ جب مشتری سے ضرر کی توقع بھی ہو تو اس کا وقوع پذیر ہونا ضروری نہیں۔ نیز یہ کہ مشتری کو جو نقصان پہنچ رہا ہے اس کا ازالہ بہرحال ضروری ہے اور اس کو روکا نہیں جا سکتا۔ اگرچہ اس سے ایسے حق کا سقوط لازم آتا ہو۔ جس کی بنا پر ایک احتمالی ضرر کا ازالہ منظور ہو۔

زکوٰۃ نہ دینے کا ایک حیلہ علامہ سرخسی صاحب المبسوط لکھتے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے کا حیلہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذکورہ اختلاف پر

---

[1] نیز دیکھیے صحیح بخاری کتاب الحیل باب فی الھبۃ و الشفعۃ مع شرح فتح الباری ج ۱۲ ص ۔ [2] نیز دیکھیے صحیح بخاری کتاب الحیل باب فی الزکوٰۃ (ج ص)

مبنی ہے۔ حیلہ کی صورت یہ ہے کہ حولان حول (سال گزرنے) سے کچھ وقت پہلے تھوڑا سا مال صدقہ کر دیا جائے تاکہ نصاب سے کم رہ جائے۔ امام ابو یوسفؒ اسے جائز سمجھتے ہیں[1] اور امام محمدؒ کے نزدیک منع ہے۔ سرخسیؒ امام ابو یوسفؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ابو یوسفؒ نے امالی میں اس کی دلیل پیش کی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دو صد درہم ہوں، جب سال ہونے میں ایک روز باقی ہو تو وہ ایک درہم صدقہ کر دے تو کیا یہ مکروہ ہوگا حالانکہ اس نے صرف ایک درہم صدقہ کیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب سال پورا ہوگا تو وہ نصاب کا مالک نہ رہے گا۔ لہٰذا زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔ کوئی شخص مسئلہ زیر بحث میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مکروہ ہے یا وہ ایسا کرنے سے گنہ گار ہوگا۔[2]

---

[1] نیز دیکھئے صحیح بخاریؒ کتاب الحیل باب الزکوٰۃ (ع۔ح) [2] المبسوط ص ۲۴۰ ج ۲ یہ المبسوط کی تصریح ہے مگر میری رائے میں امالی کی ابو یوسفؒ سے بیان کردہ روایت قابل قبول نہیں۔ الامالی کا وہ درجہ نہیں جو کتب ظاہر الروایہ کو حاصل ہے۔ اور نہ یہ اوّل درجہ کی کتب میں شمار ہوتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ان کی بیان کردہ روایت شک و شبہ سے بالاتر قرار دی جائے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ابو یوسفؒ ایک عبادت کے وجوب کو روکنے کے لیے حیلہ سازی کا ارتکاب کرتے تاہم اس میں لازماً دو امر قابلِ ملاحظہ ہیں۔ (۱) اول یہ کہ حیلہ کا تعلق وجوب زکوٰۃ کو روکنے سے ہے نہ کہ بعد از وجوب اسے ساقط کرنے سے۔ کسی عالم نے یہ بات نہیں کہی (۲) دوسرا یہ کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا اسے ساقط کرنے کے لیے کوئی حیلہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول نہیں۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے حیلہ جات شکوک و شبہات سے پاک ہیں (مصنف) علامہ غزالیؒ نے احیاء العلوم (ص ۱۹ ج ۱ طبع مصر) اور علامہ ابن نجیم حنفی متوفی ۹۷۰ھ مؤلف البحر الرائق نے الاشباہ والنظائر (فن الحیل عنوان الزکوٰۃ) میں امام ابو یوسفؒ سے اسقاط زکوٰۃ کا اسی قسم کا اپنا ایک حیلہ نقل کیا ہے پھر لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے اس حیلہ کا ذکر ہوا تو فرمایا ذالك من فقهه (یہ ابو یوسفؒ کی کمال فقاہت ہے) لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج کی ایک عبارت سے اس کی تردید ہوتی ہے جس میں مالکان مویشی کو اسقاط زکوٰۃ کے لیے انتقال ملک سے ممانعت کرتے ہوئے فرمایا ہے ولا يحتال فى ابطال الصدقة بوجه ولا بسبب (کتاب الخراج ص ۸۰) یعنی (مالک مویشی) اسقاط زکوٰۃ کے لیے کوئی بھی حیلہ نہ کرے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ والاشبه ان يكون ابو يوسف رجع عن ذلك (فتح الباری ص ۲۷۰ ج ۹) یعنی "اغلب یہ ہے کہ (باقی بر صفحہ ۷۱۵)

وجوبِ زکوٰۃ کو روکنے کے لیے امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حیلہ منقول نہیں۔ آپ ورع وتقویٰ کے جس مقام پر فائز تھے اور دینی احکام پر جس سختی سے عامل تھے وہ اس بات سے مانع تھی کہ آپ عبادات میں حیلہ سازی سے کام لیتے۔ امام ابو یوسفؒ کی جانب کلامِ مذکور کی نسبت بھی میرے نزدیک محلِ اشتباہ ہے۔ ذاتی خصائل واوصاف اور دینی نقطۂ نگاہ سے ان کا پایہ اس سے کہیں زیادہ بلند تھا کہ ایسے دینی فریضہ میں گنجائشیں پیدا کرتے جس پر ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کے خلاف مقاتلہ فرمایا تھا۔ الامالی کی روایت مشکوک ہے اور یوں بھی کتب الامالی اول درجہ کی کتابوں میں شمار نہیں ہوتیں اور ان کا پایۂ استناد زیادہ بلند نہیں۔

مستشرقین یورپ اور فقہی حیلے ہم نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب یہ حیلے بیان کر دئیے ہیں ممکن ہے آپ نے یہ حیلے واقعی تجویز کیے ہوں یا لوگوں کو ان کی طرف متوجہ کیا ہو یا کم از کم ان کو درست باور کیا ہو۔ پھر بعض عجیب وغریب قسم کے حیلے جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب تھے ہم نے وہ بھی بیان کر دیئے اور صاف طور پر واضح کر دیا کہ ہماری رائے ان کے بارے میں کیا ہے۔

آپ یہ بھی ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جس سے آپ کا مقصد کسی شرعی غرض وغایت یا دینی حکم کو منہدم کرنا ہو بلکہ ان حیلہ جات کی اصلی غرض دین میں وسعت پیدا کرنا، تنگی اور حرج کا دور کرنا اور شرعی احکام میں یسر وسہولت کی وجوہات پیدا کرنا تھا۔

بعض یورپین مستشرقین جنہوں نے فقہی حیلہ جات کے بارے میں گفتگو کی ہے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ حیلہ جات کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ شرعی مسائل استنباط کرتے وقت فقہائے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۱۴) امام ابو یوسفؒ نے اس حیلۂ اسقاطِ زکوٰۃ کے فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم نے اس منقولہ حیلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے "حضرت قاضی ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مقام اس سے کہیں ارفع واعلیٰ ہے کہ ایسے منکرات وشنائع کا ان کی نسبت وہم بھی کیا جا سکے۔ یہ سارے حیلے بعد کے فقہائے حِیَل وعلمائے دجل کے تراشے ہوئے ہیں اور یقیناً انہوں نے ہی اپنی بضاعت ردیہ کے رواج دینے کے لیے ان کو ائمہ سلف وفقہائے امصار کے نام سے منسوب کر دیا۔" (تذکرہ ص ۷۷ طبع اول) (ع۔ ر)

اسلام اونچے قسم کے خیالات وحالات سامنے رکھتے تھے وجو نظری ہوتے اور عملی نہ ہوتے تھے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ (عام بشری طاقت کے بالا ہونے کی وجہ سے) عملی زندگی سے ہم آہنگ نہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ جب یہ وقت پیش آئی تو انھوں نے عملی زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے حیلوں کا طریقہ ایجاد کیا اور اس طرح شرعی حیلہ جات وجود میں آ گئے۔

مستشرقین نے یہاں تک کہہ دیا کہ شرعی حیلے ایک قسم کا تقیہ ہے۔ اور ایک طرح کا اسلام سے انکار یا کم از کم غیر اسلامی کام سر انجام دے لینا جو عند الضرورت مباح ہو جاتا ہے یہ حیلہ جات اسی قبیل سے ہیں۔ مستشرقین کی نظر میں حیلہ جات اگرچہ اپنی ظاہری شکل وصورت کے اعتبار سے شرعی مقاصد کے موافق معلوم ہوتے ہیں مگر دراصل احکام اسلام سے گلو خلاصی کرانے اور ان سے راہِ فرار اختیار کرنے کے لیے ایک حیلہ سازی ہے۔

یہ ہے مستشرقین یورپ کا نقطۂ نظر حیلہ جات کے بارے میں جو متاخرین کے ان حیلہ جات سے تو بڑی حد تک ہم آہنگ ہے جو انھوں نے شرعی احکام سے رہائی حاصل کرنے کے لیے گھڑے تھے۔ گو ظاہراً وہ شرعی احکام سے چلتے چلتے تھے[1] مگر امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اولین اصحاب سے منقولہ ومرویہ حیلوں سے انھیں کوئی سروکار نہیں کیونکہ ان حضرات کے وضع کردہ حیلے اپنے حق کو وصول کرنے کے لیے تھے۔ یا اس لیے کہ بیع وشرا کے معاملات میں عائد کردہ شرائط شرعی مقاصد سے متفق ہوں۔ ان میں اختلاف باقی نہ رہے۔ اور شرعی مقاصد سے دور نہ رہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حیلہ جات کا مقصود سہولت پیدا کرنا۔ دفعِ حرج اور اس تنگی کا ازالہ تھا جو قسم کھا کر اپنے اوپر عائد کر لی جائے۔

نیز ان حیلہ جات سے لوگوں کو ان شرعی شرائط سے آگاہ کیا جاتا تھا جن سے حقوق محفوظ ہو جاتے اور ان کے ضائع ہونے کا خدشہ باقی نہ رہتا۔

---

[1] اور جن کی بھرپور تردید حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاریؒ کی کتاب الحیل میں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب اقامۃ الدلیل ص ۱۱۱ - ۵۰۵ میں اور محقق ابن القیمؒ نے اعلام ص ۲۴۰ - ۲۸۶ ج ۲ میں کر دی ہے۔ اردو خواں شائقین مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم کا تذکرہ ص ۸۲ - ۸۳ طبع اول ملاحظہ فرمالیں (ع - ح)

خلاصۂ کلام ان ائمہ عظام کے تجویز کردہ حیلے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرتے اور صرف ان کی ظاہری حالت کو موافق شرع بنانے کے لیے نہ تھے بلکہ ان کی غرض وغایت یہ تھی کہ شرعی اغراض کو پورا کرنے اور ان میں سہولت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ ان میں جو تکلف اور حرج پایا جاتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ فقہ کتنی مفید تھی اور اس میں کتنے نفیس طریقہ سے معاملات کے شرعی قواعد اور ان کے شرائط میں تطبیق دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ مزید براں امام ابو حنیفہؒ کی لوگوں کے احوال سے واقفیت تامہ اور مصلحت شناسی نے اسے اور بھی آسان بنا دیا تھا فقہاء کی یہ انتہائی کوشش ہوتی تھی کہ ان کے تجویز کردہ حیلہ جات سے کوئی شرعی مقصد منہدم نہ ہونے پائے۔ آپ اسقاط شفعہ کے بارے میں ذکر کردہ اختلاف سے معلوم کر چکے ہیں کہ امام محمدؒ حیلہ سے کس قدر احتراز کرتے تھے ابو یوسفؒ اگرچہ حیلہ کو جائز قرار دیتے تھے مگر یہ شرط لگاتے تھے کہ اس قسم کا حیلہ شفیع کے حق کے ثابت ہو جانے سے قبل ہونا چاہیے۔

(۵۴)

حنفی مذہب اور اس کا نشوو ارتقاء

حنفی مذہب جو صدیوں سے چلا

فقہ حنفی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال وفتاوی کا نام ہے

آرہا ہے نیز علماء کی درس وتدریس کا جولان گاہ بنا رہا اور جس کے استنباط کردہ اصول وقواعد سے مسائل کی تخریج کی گئی۔ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کے نظریات سے عبارت نہیں بلکہ آپ کے افکار کے ساتھ اس میں آپ کے اصحاب وتلامذہ کے اقوال کا بھی بہت عمل دخل ہے۔ یا یوں کہیئے کہ اس میں ان تمام لوگوں کے اقوال شامل ہیں جن کا تعلق امام ابو حنیفہؒ کے کوفی مکتب خیال سے تھا اور جو حضرت کی وفات کے بعد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاتھوں بغداد میں منتقل ہوا۔

یہ امتزاج کیسے عمل میں آیا، اور کیوں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب الگ متمیز ومتشخص نہ ہو سکا؛ جب کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے اقوال وفتاوی منفرد حیثیت میں جمع وتدوین حاصل کر چکے تھے؟

واقعہ یہ ہے کہ کچھ مختلف قسم کے اسباب ہی ایسے جمع ہو گئے تھے جن کی بناء پر مذہب حنفی حضرت امامؒ اور آپ کے تلامذہ واصحاب بلکہ بعض معاصر عراقی فقہاء کے افکار وآراء کا مجموعہ قرار پایا۔ وہ معاصر فقہاء تھے مثلاً عثمان بتی، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلیٰ،

فقہ حنفی میں عام طور سے ان فقہاء کے اقوال منقول ہوتے ہیں اگرچہ درحقیقت وہ مذہب حنفی میں داخل نہیں۔

اب ہم اسبابِ امتزاج کی نشان دہی کرتے ہیں۔

۱۔ اس امتزاج کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال و شروع ہی سے منفرد اور متمیز صورت میں روایت نہیں کیے گئے تاکہ آسانی سے آپ کے اقوال کو الگ کیا جا سکتا۔ اور اس طرح ایک ایسی وحدتِ فکر عالمِ وجود میں آتی جس کو خالص آپ کی کاوش کا نتیجہ کہا جا سکتا۔ اور جس میں آپ کے اصحاب کے نظریات کی آمیزش قطعی طور سے نہ ہوتی۔ ہوا یوں کہ امام محمدؒ نے جب فقہائے عراق کے اقوال جمع کیے تو آپ کے اقوال کو بھی ان میں سمو دیا اور الگ ذکر کیا۔ انہوں نے فروع اور ان کے تحلیل و تجزیہ میں "متفق علیہ" اور "مختلف فیہ" کی ہی تقسیم اختیار کی۔ ان کے بعد متاخرین آئے تو ان کو بھی مجموعہ ورثہ میں ملا جس میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اقوال خصوصاً اور فقہاءِ عراق کے اقوال عموماً پائے جاتے تھے۔ بعدۂ حنفی فقہ کے دیگر راوی بھی امام محمدؒ کے نقشِ قدم پر چلتے رہے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے ان تلامذہ کا اختلاف بھی ذکر کیا جس کا تذکرہ امام محمدؒ نے کتب ظاہر الروایہ میں نظر انداز کر دیا تھا۔ مثلاً امام محمدؒ نے زفرؒ کا اختلاف ذکر نہیں کیا تھا انہوں نے وہ بھی ذکر کر دیا۔

اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نظریات پر مشتمل روایات دوسرے لوگوں کی روایات سے رل مل گئیں۔ آگے چل کر علماء ان افکار و نظریات کو اسی مخلوط شکل میں پڑھتے پڑھاتے رہے۔ اور اسے سب سے بڑے امامؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے حنفی فقہ کے نام سے موسوم کیا۔

۲۔ اختلاط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مختلف عملی مسائل اور واقعات یا فرضی امور کا حل تلاش کرتے وقت امام ابوحنیفہؒ اپنے تلامذہ کے افکار و نظریات سنتے۔ باہم تبادلۂ افکار کرتے۔ جانبین سے قیاسات پیش کیے جاتے اور پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا۔ بحث و مبادلہ کے بعد کبھی ایک رائے پر متفق ہو جاتے کبھی مختلف الخیال رہتے۔ امام ابوحنیفہؒ میں جس درجہ کا تقویٰ، ایمان بالحق اور آزادئ فکر و نظر کا جو التزام پایا جاتا تھا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تلقین کرتے

ہوں گے کہ انہی مسائل پر عمل پیرا ہوں جو دلائل پر مبنی ہوں۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ آپ کے افکار و آراء کے جامع تھے۔ وہ جہاں ان کے نظریات بیان کرتے درمیان میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیتے چنانچہ جب یہ افکار نقل ہو کر متاخرین تک پہنچے تو وہ مختلف ائمہ کے نظریات کا مجموعہ تھے۔ اور پورے حنفی مکتبِ فکر کی ترجمانی کرتے تھے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ حنفی فقہ ان نظریات و افکار کا مجموعہ ٹھہرا جو درس و تدریس بحث و مذاکرہ اور حلِ مسائل کا مرکز و محور رہ چکے تھے اور جن میں کبھی اختلاف کیسا بھی ہوا آخر وہ ایک ہی مدرسۂ فکر سے وابستہ تھے جو آگے چل کر ایک مستقل مذہب کی صورت اختیار کر گیا۔

۳۔ فقہ حنفی کے ان اکابر کے مختلف افکار و نظریات میں صرف صحبت امام ہی ایک واحد شیرازہ نہ تھا جس نے ان آراء کو متحد کر دیا اور وہ ایک دوسرے کے نظریات سے آشنا ہو گئے بلکہ شرفِ تلمذ صحبت اور باہم تبادلۂ افکار نے ان اقوال کو، مختلف ہوں یا متفق ایک اصول پر جمع کر دیا جن اصولوں پر امام ابو حنیفہؒ عمل پیرا تھے انہی کو آپ کے تلامذہ نے آپ کی زندگی میں یا بعد از وفات اپنایا۔ البتہ ان کی تطبیق میں معمولی اختلاف ظہور پذیر ہوا۔ مثلاً امام ابو یوسفؒ کو آپ کے بعد حدیث کے موقع ملا۔ فقہاء الرائے اور علمائے حدیث کے باہم اختلاط اور مختلف فقہی مکاتبِ خیال کے امتزاج سے امام ابو یوسفؒ نے کثرت سے احادیث روایت کیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنے استاذ سے زیادہ احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام محمدؒ کی بھی یہی حالت ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ حدیث سے استدلال کرنے میں کوئی باہم اختلاف تھا بلکہ اس کا اصل سبب یہ یہ تھا کہ صاحبین کو ان احادیث تک رسائی حاصل ہو گئی جو امام ابو حنیفہؒ کو معلوم نہ تھیں یا ان راویانِ حدیث پر اعتماد کیا جو امام صاحبؒ کے نزدیک قابلِ اعتماد نہ تھے۔

ایک اصول پر متحد ہو جانا اسبابِ اختلاط و امتزاج میں سے تیسرا سبب ہے جس کی بنا پر یہ مجموعہ افکار ایک مذہب کی شکل اختیار کر گیا۔

کیا تلامذہ کے اقوال کا اصل منبع امام ابو حنیفہؒ تھے؟ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ابو یوسفؒ

و محمدؒ و دیگر تلامذہ کے اقوال امام ابوحنیفہؒ کے افکار و نظریات سے ماخوذ ہیں کیونکہ امام صاحبؒ شدتِ احتیاط و تقویٰ کی بنا پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف فرضی صورتیں وضع کرتے تھے جو صورت قابلِ ترجیح ہوتی اسے لے لیتے اور باقی کو نظرانداز کر دیتے۔ کبھی ایک رائے کو اختیار کر کے اس سے رجوع کر لیتے۔ اس بنا پر ان فقہاء کا خیال ہے کہ تلامذہ کے اقوال دراصل امامؒ ہی کے اقوال تھے جن سے آپ نے رجوع اقوال دراصل امامؒ ہی کے اقوال تھے۔ جن سے آپ نے رجوع فرما لیا تھا چنانچہ الدر المختار (۹) کے مصنف امام ابویوسفؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ "میں نے کبھی امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی۔ میرا قول آپ ہی کا ایک قول ہوتا ہے۔" امام زفرؒ نے کہا تھا۔ "میں نے کبھی امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہی کچھ کہا جو آپ فرما چکے تھے۔"
الحاوی میں لکھا ہے "جب ائمہ احناف میں سے کسی کا قول اخذ کیا جائے تو وہ یقیناً آپ کے اقوال سے مستفاد ہوگا۔ کیونکہ آپ کے جملہ تلامذہ مثلاً ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور حسنؒ سے بالاتفاق مروی ہے کہ انہوں نے کہا۔ ہم نے جو قول کسی مسئلہ میں بیان کیا وہ دراصل امام ابوحنیفہؒ سے روایت کردہ ہے۔ انہوں نے حلفاً کہا کہ ان کا یہ بیان درست ہے اور مبالغہ پر مبنی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہ حنفی میں جملہ اقوال و افکار کا اصل منبع امام ابوحنیفہؒ ہی ہیں اور مجازاً یہ اقوال دوسروں کی طرف منسوب ہوئے۔"

یہ الحاوی کا بیان ہے لیکن میرے خیال میں اس میں مبالغہ ہے۔ نہ تو امام ابویوسفؒ کے سارے اقوال اس انداز کے تھے نہ امام محمدؒ کے۔ مصنف الحاوی نے یہ بات کہہ کر صاحبین کو مستقل مجتہدوں کی صف سے خارج کر دیا اور ان کو استاذ کی شخصیت میں فنا اور مدغم کر کے رکھ دیا اور ان کی طرف منسوبہ اقوال کی نسبت کو حقیقی کی بجائے مجازی بنا دیا ہے۔

بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ، قیاس و استحسان کی بنا پر پیش آمدہ مسئلہ کے متعدد حل فرض کرتے تھے۔ جو مفروضات لوگوں کے معاملات سے ہم آہنگ نہ ہوتے یا قیاس کی حدود میں داخل نہ ہو سکتے یا شرعی مقاصد سے الگ ہوتے انہیں چھوڑ دیتے تھے۔ آپ کے تلامذہ بعض اوقات آپ کے حین حیات یا بعد از وفات ان ترک کردہ مفروضات کی مخالفت بھی کرتے تھے، لہٰذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ تلامذۂ امامؒ استاذ ہی کے کسی نہ کسی قول کو اختیار کرتے تھے، گو وہ

ایسا ہی قول کیوں نہ ہو جس سے آپ رجوع کر چکے ہوں۔ ؛ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ابو یوسفؒ محمدؒ اور زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے ترک کردہ اقوال کو اخذ کرتے تھے۔ گویا یہ اقوال امام ابوحنیفہؒ کے منسوخ نظریات تھے۔ جب آپ کے تلامذہ میں سے کوئی تلمیذ اس قول کے مطابق فتوے دے گا تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ اس نے اپنے استاذ کا قول اخذ کیا۔ بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ شاگرد نے استاذ کی دو مرتبہ مخالفت کی۔ پہلی مخالفت یہ کہ اس نے امام کے قول جدید کو ترک کر دیا۔ دوسری یہ کہ اس کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کا پہلے قول کو ترک کرنا درست نہ تھا اب ظاہر ہے کہ اس نوع کی مخالفت کرنے والے کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہوگا کہ اقوال کا انتساب اس کی جانب مجازی ہے اور حقیقی نہیں۔

تلامذہ کے اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کی وفات کے بعد انہیں ایک ایسی حدیث تک رسائی حاصل ہوئی ہو جو آپ کو جیتے جی معلوم نہ ہو سکی۔ اس لحاظ سے بھی یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ فلاں قول امام ابوحنیفہؒ ہی کا ہے۔ تلامذہ کی جانب اس کی نسبت مجازی ہے۔ ہاں ابن عابدین ایسے فتاویٰ کو امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول ضرور قرار دیتے ہیں تاہم تلامذہ کی طرف انتساب کو مجازی نہیں کہتے چنانچہ لکھتے ہیں " چونکہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے اصحاب سے کہہ رکھا تھا کہ میرے اقوال بھی دراصل آپ ہی کا قول ہو گئے۔ کیونکہ وہ آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے اور آپ نے ان سے کلیتہً رجوع بھی نہیں فرمایا امام صاحبؒ کا یہ ثابت شدہ ارشاد ہے " اذا صح الحدیث فھو مذھبی " (صحیح حدیث میرا مذہب ہے)[1]

امام ابن عبد البرؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور دیگر ائمہ سے اس طرح کے اقوال نقل کیے ہیں[2] علامہ شعرانی بھی ایسے اقوال ائمہ اربعہ سے روایت کرتے ہیں[3]

تلامذہ امام، مجتہد مستقل تھے

ہماری نظر میں تقاضائے انصاف یہ ہے کہ اصحاب امام ابوحنیفہؒ مجتہد مستقل تھے۔ یہ اپنے افکار و آراء میں مکمل طور سے آزاد تھے قطع نظر اس کے کہ یہ افکار امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہوں یا مخالف۔ البتہ مجموعی اعتبار سے

---

[1] رسم المفتی ص ۲۴۔ [2] الانتقاء میں ملاحظہ ہوں (ع۔ح)

[3] میزان للشعرانی ص ۵۵ ۔ ۵۰ ج ۱ (ع۔ح)

ان کا منہج و مسلک امام سے زیادہ دور نہ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے اکثر اقوال امام ابو حنیفہؒ سے مختلف ہیں۔ اگرچہ یہ اختلاف اصولی و بنیادی نوعیت کا نہیں اور اکثر مسائل میں پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی کتب کی بھی یہی حالت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ایسے شخص کا نہیں ہو سکتا جو اپنے استاذ کا ایسا مطیع و منقاد ہو کہ اس سے سر مو تجاوز نہ کرے تا آنکہ اس کے اقوال کی اس کی طرف نسبت کو مجازی تصور کر لیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ کتب فقہ کے مطالعہ و استقراء نیز فقہ حنفی کے مشہور اختلافی مسائل کی طرف رجوع کرنے سے واضح ہو گا کہ ان میں نمایاں اختلاف پایا جاتا تھا۔ مثلاً لزوم وقف، مفقود حق اور سفیہ (کم عقل) پر حجر (پابندی) وغیرہ مسائل میں اختلاف موجود ہے۔ یہ اختلاف اس قدر نمایاں ہے کہ مذکورہ مسائل میں تو منہج و مسلک میں بھی ان کا راستہ الگ دکھائی دیتا ہے ایسے اکابر اماموں کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے امام صاحبؒ کی شخصیت میں ضم قرار دینا حقائق پر ظالمانہ حملہ کے مترادف ہے۔

رہا ان حضرات کا اپنی تصنیفات میں حضرت امامؒ کے اقوال کو اپنے اقوال سے مخلوط کرنا تو اس کی وجہ دراصل ان کی یہ خواہش تھی کہ فقہ کے طلبہ کو مختلف آراء پر آگاہی حاصل ہو سکے خصوصاً جب کہ یہ اختلاف اصولی نوعیت کا نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ فقہاء عراق، امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ سے قبل اور بعد مخلوط فقہ کی جانب خصوصی توجہ مبذول کرتے تھے۔ تاکہ فقیہ متقابل اقوال میں موازنہ کر سکے۔ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے "سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات سے زیادہ آشنا ہو۔"

حنفی فقہ میں تلامذۂ امام کے علاوہ دیگر اقوال کی آمیزش

صرف امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ کے افکار و آراء ہی ان کے اقوال سے مخلوط نہیں ہوئے بلکہ آگے چل کر لوگوں نے ان میں ایسے اقوال کو بھی داخل کر دیا جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہ تھے۔ ان میں سے بعض اقوال کو حنفی مسلک سے وابستہ سمجھا گیا اور بعض کو نہیں۔ بعض علماء نے کچھ اقوال کو راجح اور بعض کو مرجوح قرار دیا۔ اسی طرح اختلاف و ترجیح میں اضافہ ہوتا رہا۔ اور یہ سب کچھ بڑے دقیق

اور محکم قواعد پر مبنی تھا۔ اس طرح حنفی فقہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کا دامن اتنا وسیع ہو گیا کہ اس میں زمانہ کے لوازمات اور عام حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

عواملِ ارتقاء فقہ حنفی میں نشو و ارتقاء کے محرکات و عوامل کو ہم تین امور میں منحصر کر سکتے ہیں جو حنفی مذہب کی ترقی کا باعث ہوئے۔

نشو و نما کے وہ تین عوامل یہ ہیں۔ (۱) مذہب حنفی کے دائرہ کے مجتہد اور تخریج مسائل کرنے والے فقہاء (۲) امام اور آپ کے اصحاب سے منقول اقوال کی کثرت (۳) فقہ حنفی میں تخریج مسائل کی سہولت اور مخرجین کے اقوال کا معتبر ہونا۔

اب ہم یکے بعد دیگرے ان ہر سہ امور کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

(۵۴)

ا۔ فقہ حنفی کے مجتہدین اور اہل تخریج

ابن عابدینؒ فقہاء کو سات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں[1]

طبقۂ اولیٰ، مجتہد مستقل طبقۂ اولیٰ میں وہ فقہاء شامل ہیں جو شرع اسلامی میں اجتہاد کر کے کتاب سنت سے احکام کا استخراج کرتے ہیں۔ وہ اجتہاد کرنے میں کلیتہً آزاد

[1] واضح رہے کہ مجتہد کی کئی قسمیں کی گئی ہیں اور مختلف اعتبارات سے کی گئی ہیں، مثلاً مجتہد مطلق مستقل۔ مجتہد مطلق منتسب، مجتہد فی المذہب، مجتہد مقید، مجتہد فقیہ۔

فقہائے حنفیہ کی تقسیم مختصراً یہاں مصنف نے ذکر کر دی ہے۔ علمائے حنابلہ کی تقسیم کا کچھ ذکر حافظ ابن القیمؒ کی اعلام (ص ۱۸۴۔۱۹۱ ج ۴) میں ہے جس کا اردو میں مختصر حیات امام احمد بن حنبل ص ۴۸۲۔ ۴۰۵ میں آگیا ہے اور اس سے قدرا تفصیل المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل (ص ۱۸۰۔۱۸۶) کے حوالہ سے حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۶۶۰۔ ۶۶۳ میں ملاحظہ ہو۔ فقہائے شافعیہ کی تقسیم، شاہ ولی اللہ صاحب نے الانصاف (ص ۴۹ و ۵۸۔ ۶۱ و ۷۱۔ ۷۴) اور عقد الجید (ص ۲۔ ۱۰ و ۱۴۔ ۴۹ وغیرہ) میں لکھ دی ہے۔ مولانا محمد عبد الحیؒ صاحب لکھنوی حنفی نے بھی مقدمہ حاشیہ الجامع الصغیر للامام محمدؒ (النافع الکبیر ص ۹۴۔ ۱۰۱ مجموعۃ الرسائل الست) میں الانصاف اور بعض فقہائے حنفیہ کی تقاسیم ذکر کر کے عمدہ بحث سے اس کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے خالق علمی قسم کے اس مبحث کی یہاں تفصیلات غیر ضروری ہیں۔

شائق ان مذکورہ مصادر نیز مقدمہ شرح مہذب للنووی اور الرد علی من اخلد الی الارض سیوطی کی طرف رجوع کرے (ع۔ ح)

ہوتے ہیں اور کسی کے تابع نہیں ہوتے۔ خواہ اس اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو جس پر اجتہاد مبنی ہے یا ان جزوی مسائل سے جو اصولِ عامہ سے مستخرج ہیں۔ مثلاً ائمہ اربعہؒ، امام اوزاعیؒ، امام لیث بن سعدؒ اور دیگر ائمہ[1]

نہ یہ شرعی دلائل میں کسی کے مقلد تھے نہ ان اصولِ عامہ میں جن سے استدلال کو محدود کیا جاتا ہے اور نہ ان جزوی فروعات میں جن کو اصولِ عامہ پر تطبیق دے کر استنباط کیا جاتا ہے اگر مختلف ائمہ کے اصول باہم متفق ہوں تو اس کا یہ معنے نہیں کہ وہ دوسروں کے مقلد ہیں۔ بلکہ ذاتی اطمینان کی بنا پر انہیں اختیار کرتے ہیں اگر پوری طرح اطمینان نہ ہو تو وہ مخالفت سے بھی گریز نہیں کرتے۔

بلاشبہ حنفی مذہب کے پیشوا امام ابوحنیفہؒ فقہاء کی اسی صنف سے وابستہ تھے مگر سوال یہ ہے کہ کیا امام ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور ان کے معاصرین بھی اس طبقہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

ابن عابدینؒ نے بعض حنفی مصنفین کی پیروی کرتے ہوئے انہیں دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ اوّل میں نہیں۔ گویا وہ مجتہدین فی المذہب میں سے شمار ہوتے ہیں اور مجتہد مستقل تصور نہیں کئے جاتے۔ چنانچہ لکھتے ہیں "ابویوسفؒ، محمدؒ اور دیگر اصحابِ ابوحنیفہؒ مجتہدین فی المذہب کے طبقہ میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ اپنے استاذ کے وضع کردہ قواعد کے مطابق شرعی دلائل سے احکام کا استنباط کرتے تھے۔ انہوں نے بعض فرعی احکام میں امام صاحبؒ کی مخالفت کی ہے مگر اصولی قواعد میں ان کے مقلد ہیں"[2]

ابنِ عابدین کا یہ قول محلِّ غور و تامل ہے[3] اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، زفرؒ اور دیگر اصحاب اپنے فقہی افکار و نظریات میں پوری طرح آزاد تھے اور یہ کسی

---

[1] یعنی امام سفیان ثوریؒ، امام داؤد ظاہریؒ، حضرت امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام احمد بن شعیب نسائیؒ وغیرہم دیکھئے الانصاف ص ۶، ۷، ۸ ۔۔۔ ۸۰ اور النافع الکبیر ص ۷۔ ۱۰ (ع۔ح)

[2] شرح رسالہ رسم المفتی ص ۱۱۔ [3] اگر "مجتہد فی المذہب" سے مراد "مجتہد منتسب" ہو تو ابن عابدین اور مصنف میں کوئی خاص اختلاف نہیں رہتا۔ (ع۔ح)

طرح اپنے اساتذہ کے مقلد نہ تھے۔ بلا شبہ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اقوال و افکار کا مطالعہ کیا آپ کے علمی نظریات سے مستفید ہوئے اور ان کا علم و فضل بڑی حد تک امام کی تعلیم و تدریس کا مرہون منت ہے۔ مگر اس سے یہ کیونکر لازم آیا کہ یہ اکابر اپنے افکار و آراء اور اجتہاد میں آزاد نہ تھے۔ ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جو شخص کسی سے کسب فیض کرتا ہے وہ اس کا مقلد ہوتا اور بات یہاں تک پہنچے گی کہ امام ابو حنیفہؒ کو بھی مستقل مجتہدین کی مسند سے نیچے اتارنا پڑے گا۔ کیونکہ آپ نے اپنی فقہی زندگی کے آغاز میں امام ابراہیم نخعیؒ کی فقہ اپنے استاد امام حماد بن ابی سلیمانؒ سے پڑھی تھی اور مسائل کی تخریج میں ان سے بڑا فائدہ اٹھایا۔ جو لوگ آپ کے اجتہاد و فقہ کو مورد طعن بناتے ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ آپ مجتہد مستقل نہ تھے حالانکہ آپ اپنے فقہی نظریات میں آزاد تھے۔ آپ نے امام ابراہیم نخعیؒ کے فقہی آراء کا مطالعہ ضرور کیا لیکن ان کے مقلد ہرگز نہ تھے، بلکہ کبھی ان سے اظہار اتفاق کرتے، اور کبھی مختلف الخیال ہوتے۔ اگر موافقت کی تو دلائل کی بنا پر، تقلید کے جذبہ سے متاثر ہو کر نہیں۔

امام کے تلامذہ و اصحاب کی بھی یہی حالت تھی۔ انھوں نے آپ کی فقہ کا مطالعہ کیا۔ آپ کا طریق اجتہاد سیکھا کبھی موافق ہوئے اور کبھی مخالف۔ جب موافقت کی تو تقلید کی بناء پر نہیں بلکہ یقین و استدلال کی روشنی میں دلائل کی تصدیق کرتے ہوئے اور ظاہر ہے کہ مقلد کا یہ شیوہ نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اصول استنباط اگرچہ بڑی حد تک متحد ہیں مگر بالکل یکساں ہرگز نہیں۔ وسعت استقلال اور حریت فکر کو ثابت کرنے کے لیے اتنا اختلاف بھی بہت ہے۔ اگرچہ وہ طریق استنباط میں متحد تھے مگر اتباع کی بنا پر نہیں بلکہ اذعان و ایقان کی روشنی میں مقلد اور مجتہد کے مابین یہی نکتہ امتیاز اور میزان عدل و انصاف ہے۔

ان اکابر فقہاء کی سوانح حیات کا قاری اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہے کہ یہ تقلید کی روش سے کس قدر دور تھے۔ یہ اپنے استاد سے حاصل کردہ معلومات پر قانع نہیں ہو گئے تھے بلکہ ان کے علاوہ بھی طلب علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ امام ابو حنیفہؒ کو دیکھیے! وہ اہل حدیث کے دالستہ فتراک رہے اور کثرت سے احادیث سیکھیں۔ شاید امام ابو حنیفہؒ

بھی ان احادیث سے بہرہ ور نہ ہوں گے۔ آپ عہدۂ قضاء کی ذمہ داریوں سے بھی عہدہ برآ ہوئے لوگوں کے احوال سے شناسائی حاصل کی۔ جن مسائل میں اپنے استاذ کے موافق تھے انہیں قضا کے تجربوں سے صیقل کیا نیز قضا کے احکام و فیصلہ جات نے آپ کو جن نتائج تک پہنچایا تھا ان سے مسلح ہو کر اپنے استاذ کی مخالفت بھی کی۔ یہ کہنا حق و صداقت پر ظلم کرنے کے مترادف ہے کہ یہ سب اقوال امام ابوحنیفہؒ ہی سے ماخوذ تھے جنہیں امام ابو یوسفؒ نے اختیار کر لیا تھا۔

امام محمدؒ اپنی علمی زندگی کے آغاز میں بہت تھوڑا عرصہ آپ کی صحبت میں رہے پھر امام مالکؒ سے وابستہ ہو گئے اور ان سے مؤطا روایت کی، سند کے اعتبار سے آپ کی روایت بہت معتبر سمجھی جاتی ہے۔ خدانخواستہ اگر آپ مقلد تھے تو کس کے؟ مالکؒ کے یا ابوحنیفہؒ کے؟ یا دونوں کے؟ عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ امام محمدؒ مجتہد مستقل تھے اور اسی طرح دوسرے اصحاب بھی اسی مرتبہ پر فائز تھے۔

دوسرا طبقہ ابن عابدین کے شمار کردہ سات طبقات میں سے دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طبقہ کے فقہاء امام ابوحنیفہؒ کے وضع کردہ قواعد کے مطابق ان دلائل سے استخراج احکام کرتے تھے جن پر حنفی فقہ میں استنباط کی اساس قائم کی گئی ہے امام ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور دیگر اصحاب ابوحنیفہؒ کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔ ہم اس کی غلطی واضح کر چکے ہیں۔ پھر لہٰذا اگر اس طبقہ میں صرف اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ طبقہ فقہ حنفی میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ، محمدؒ اور ان کے اشباہ و امثال تو مجتہد مستقل تھے جن کے افکار و نظریات بالکل ان کے استاذ کی طرح ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کو ان پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی وجہ ان کا تقدم و سبقت اور تلامذہ کی تعلیم و تثقیف ہے۔

تیسرا طبقہ تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل سے تعلق رکھتا ہے، یہ فقہاء ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے کوئی روایت منقول نہیں۔ یہ غیر منصوص مسائل کے احکام کو مذہب کے اصول مقررہ کے مطابق استنباط کرتے ہیں

منصوص مسائل میں ان کا اجتہاد ایک خاص دائرہ میں محدود ہوتا ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں متقدمین کا استنباط ایسے اعتبارات پر مبنی ہو جو متاخرین کے یہاں سرے سے موجود ہی نہیں، اور اگر متقدمین ان کے زمانہ میں ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے ہمنوا ہوتے۔ ان کا کام دراصل دو عناصر سے مرکب ہے، اول ان قواعد عامہ کو امام صاحبؒ سے منقولہ فروعات سے جدا کرنا جن کا التزام امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کرتے تھے۔ کیونکہ یہ فروعات جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں متفرق جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ان فقہاء نے ان کو قواعد و ضوابط میں جمع کیا اور انہیں استنباط مسائل کی اساس اور معیار قرار دیا اور آگے چل کر یہ اجتہاد و استنباط کا طرز و منہاج قرار پائے۔ دوسرا ان قواعد کی اساس پر غیر مصرح احکام کا استنباط کرنا تاکہ وہ فقہ حنفی کی راہ پر جادہ پیما رہیں۔ اور اس سے منحرف نہ ہوں۔ اس طبقہ میں جو فقہاء شمار ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔ خصاف طحاوی، ابوالحسن کرخی، شمس الائمہ حلوائی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور فخر الدین قاضی خان[1] اس طبقہ کے فقہاء نے فقہ حنفی کی قابلِ قدر خدمات سرانجام دیں۔ انہوں نے فقہ حنفی کے ارتقاء، تخریج مسائل اور فقہی اقوال کے مطابق مسائل استنباط کرنے کے لیے قواعد وضع کیے۔ انہوں نے فقہ حنفی میں اساساتِ ترجیح۔ توازن و تقابلِ آراء۔ اور تصحیح و تضعیف اقوال کے اصول مقرر کیے اور فقہ حنفی کو امتیازِ خصوصی بخشا۔

چوتھا طبقہ چوتھے طبقے کا نام ابن عابدین نے بعض فقہاء کے اتباع میں اصحابِ تخریج رکھا ہے ہم ان کو اصحاب ترجیح کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ غیر منصوص مسائل کا استنباط نہیں کرتے بلکہ سابقہ طبقات کے ذکر کردہ ذرائع ترجیح کے پیشِ نظر نقل کردہ نظریات میں سے بعض کو ترجیح دیتے ہیں۔ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ قوتِ دلیل یا عصری تقاضوں کے مطابق بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دیں یا ایسے امور سرانجام دیں جسے استنباطِ مستقل یا استنباطِ تابع نہیں کہا جاتا بلکہ اسے ترجیح اور موازنہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ابوبکر رازی[2] اس طبقہ

---

[1] ابوالحسن کرخی ۳۴۰ھ میں فوت ہوئے شمس الائمہ حلوائی متوفی ۴۵۲ھ شمس الائمہ سرخسی صاحب المبسوط متوفی ۵۰۰ھ۔ فخر الاسلام بزدوی متوفی ۴۸۲ھ اور قاضی خان متوفی ۵۹۳ھ (مصنف) [2] ابوبکر جصاص رازی کا سن وفات ۳۷۰ھ ہے (مصنف)

سے تعلق رکھتے ہیں۔

تیسرے اور چوتھے طبقہ میں بڑا دقیق فرق پایا جاتا ہے جو یہ زیادہ واضح نہیں ہے، لہٰذا ان کو ایک طبقہ شمار کرنے والے بھی کسی حد تک حق بجانب ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہی قواعد کی بنا پر بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینا کسی طرح ایسے فروعات کے احکام کا استنباط کرنے سے کم نہیں جن کے احکام فقہاء سے منقول نہیں۔ ابوبکر رازی جسے چوتھے طبقہ میں شمار کیا گیا ہے کسی طرح قاضی خاں کرخی اور تیسرے طبقہ کے فقہا سے کم نہیں۔ ان کی کتاب احکام القرآن ان کے علم وفضل کی آئینہ دار ہے۔

پانچواں طبقہ پانچویں طبقہ میں وہ فقہاء شمار ہوتے ہیں جو مختلف فقہی اقوال میں موازنہ کرتے ہیں۔ ابن عابدین اس طبقہ کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ ان کا امتیازی وصف بعض روایات کو بعض پر ترجیح دینا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔ ھذا اولیٰ یا ھذا اصح روایۃ، ھذا اوضح، ھذا اوفق للقیاس یا ھذا اوفق للناس وغیرہ۔

ہمارا خیال ہے کہ پانچویں طبقہ اور سابقہ طبقات کا باہمی فرق واضح نہیں۔ لہٰذا بہتر ہوگا کہ اقسام کو متمیز کرنے اور التباس سے بچنے کے لیے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقات میں سے ایک طبقہ کو حذف کر دیا جائے اور ان کو دو طبقات شمار کیا جائے۔ پہلا اہل تخریج کا طبقہ جو ائمہ کے وضع کردہ قواعد کی بنا پر ایسے مسائل کے احکام استنباط کرتے ہیں جو ائمہ متقدمین سے منقول نہیں ہیں۔ دوسرا اہل ترجیح کا طبقہ جو مختلف روایات واقوال میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کونسی روایت زیادہ قوی، کون سا قول صحیح تر، قیاس کے زیادہ موافق اور لوگوں کے حالات سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب وتلامذہ کو مجتہد مستقل کے مرتبہ سے اتار کر مقارنین امام میں شمار کیا جاتا ہے اور اس طرح وہ دوسرے طبقہ کے فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ یہ طبقہ سرے سے عنقا ہے اور کہیں موجود نہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جن طبقات کو فقہاء نے پانچ شمار کیا ہے وہ دراصل تین ہیں

(۱) امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا طبقہ (۲) اہل تخریج (۳) اہل ترجیح۔

چھٹا طبقہ ابن عابدینؒ کے قول کے مطابق چھٹے طبقہ سے مراد وہ مقلدین ہیں جو مختلف روایات و اقوال میں ترجیح نہیں دیتے مگر متقدمین کی ترجیحات اور اختیارات سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ابنِ عابدینؒ ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اس طبقہ کے فقہاء قوی داقوی، ضعیف، ظاہر الروایہ، ظاہر المذہب اور روایات نادرہ میں امتیاز قائم کر سکتے ہیں۔ مثلاً مؤلف کنز الدقائق، مؤلف المختار، مؤلف الوقایہ، مؤلف المجمع وغیرہم۔

ان فقہاء میں خاص بات یہ ہے کہ اپنی تالیفات میں یہ مردود اقوال اور ضعیف روایات درج نہیں کرتے۔ ان کا کام ترجیح دینا نہیں۔ بلکہ ترجیح کی پہچان حاصل کرنا اور ترجیح کے مختلف درجات میں ترتیب قائم کرنا ہے۔ کبھی ان کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اصحابِ ترجیح کے بارے میں فیصلہ صادر کیا جاتا ہے کیونکہ بعض فقہاء ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض دوسرے کو۔ پس اس طبقہ کے فقہاء مرجحین کے اقوال میں سے قوی الترجیح اور ترجیح کے اعتبار سے زیادہ قابلِ اعتماد قول کو اخذ کرتے ہیں یا اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کے مؤیدات و شواہد زیادہ قوی ہوں اور تعداد میں زیادہ ہوں"

الخیر الرملی اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں "اختلافی اقوال میں راجح و مرجوح اور قوی و ضعیف کی پہچان حاصل کرنا طلبہ کا انتہائی مقصود ہونا چاہیے۔ قاضی اور مفتی پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جو جواب دیں تحقیق ہو اور ظن و تخمین پر مبنی نہ ہو تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے کر خدا پر افترا پردازی کا ارتکاب کر بیٹھیں[1]"

واقعہ یہ ہے کہ علماء کی ترجیحات سے واقفیت حاصل کرنا اور قوتِ دلیل یا کثرتِ عدد کی بنا پر اہلِ ترجیح کی ترجیحات میں موازنہ کرنا کچھ آسان کام نہیں۔

ساتواں طبقہ آخری طبقہ میں وہ لوگ شامل ہیں جو پہلے طبقات میں شمار نہیں ہوتے اور وہ مقلدین ہیں۔ جن میں گذشتہ اوصاف میں سے کوئی وصف بھی نہیں پایا جاتا۔ نہ وہ

[1] الفتاویٰ الخیریہ ص ۱۳۱ ج ۲

تخریج پر قدرت رکھتے ہیں اور نہ ترجیح پر۔ نہ اہلِ ترجیح کی ترجیحات میں کسی کو اختیار کر سکتے ہیں۔ ابنِ عابدین ان کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں " وہ رطب ویابس اور دائیں بائیں میں تمیز نہیں کر سکتے بلکہ حاطب لیل کی طرح جو مل جائے اسے جمع کر لیتے ہیں۔ تباہی و بربادی ہے ایسے لوگوں کے لیے جو ان کا مقلد ہو۔"

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایسے لوگ فقہاء میں کیونکر شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اگر نام تجویز کرنے میں ہم نرمی کا سلوک کریں تو بھی ان کو "ناقلین فقہ" سے زیادہ کیا کہا جا سکتا ہے۔

خلاصہ مباحثِ سابقہ حنفی مصنفین کے بیان کے مطابق یہ ہیں طبقاتِ فقہاء۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مختلف زمانوں میں اسی ذکر کردہ ترتیب کے مطابق پائے جاتے تھے۔ پہلا طبقہ مجتہدینِ مطلق کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اسی طبقہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر اس کے قریب اہلِ تخریج کا طبقہ ہے جو مسائل طبقۂ اول کے فقہاء سے منقول نہ تھے۔ یہ ان کے فقہی قواعد کے مطابق فروعات پر قیاس کر کے ان میں فتویٰ دیتے تھے تیسرے طبقہ کا تعلق ان فقہاء سے ہے جو مختلف اقوال میں ترجیح دیتے تھے۔ اس کے بعد ان فقہاء کا دور آیا جو سابقہ ترجیحات سے واقف تھے۔ مگر وہ اس وقت تک ترجیح دینے کے مجاز نہ تھے جب تک سابقہ فقہاء سے یہ ترجیح منقول نہ ہو، کیونکہ صرف پہلے تین طبقات مجتہدین کے تھے، خواہ وہ مجتہد مطلق ہوں یا مجتہد فی المذہب۔ جب اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور حنفی مذہب کے فقہاء دیگر فقہاء کی طرح اس پر رضامند ہو گئے تو پھر کسی کو حق ترجیح حاصل نہ ہو سکا۔ قاضی اور مفتی کو صرف اتنا حق حاصل ہے کہ وہ قولِ راجح کو پہچان سکے اور اس سے بحث کرے۔ فقہی اقوال کا اختلاف بیان کرتے وقت ہم اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

(۵۶)

۲۔ حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت اور اس کے وجوہ و اسباب

حنفی مذہب میں اقوال کثرت سے موجود ہیں۔ اقوال کے تباین و اختلاف کی بنا پر ان کے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ کبھی ایک ہی مسئلہ میں ان میں دو مختلف روایات بیان کی جاتی ہیں اور ائمہ مذہب باہم مختلف الخیال ہوتے ہیں کبھی صاحبین امام سے اختلاف کرتے ہیں۔ زفرؒ کبھی تینوں سے خلاف ہیں۔ کبھی صاحبین کا آپس میں اختلاف ہوتا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں امام سے دو مختلف قول بیان کیے جاتے ہیں۔ پھر کبھی ایک قول سے آپ کے رجوع کا ذکر ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی دشوار کہ پہلا قول کونسا ہے اور پچھلا کونسا۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ میں بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ آگے چل کر مجتہدین فی المذہب نے ایسے مسائل میں تخریج کی جن کے احکام ائمہ مذہب سے منقول نہ تھے۔ ان مخرجین کی تخریجات میں بھی کثرت سے اختلاف رونما ہوا۔ بلکہ انھوں نے اپنے مخصوص دور کے عرف عام سے متاثر ہو کر بہت سے مسائل میں ائمہ مذہب سے اختلاف بھی کیا۔ یہ مسائل ایسے تھے کہ اگر متقدمین ائمہ احناف اس دور میں ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اسی انداز میں مسائل کی تخریج کرتے۔

حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت چار اسباب میں منضبط ہو سکتی ہے۔

(۱) اختلاف روایات (۲) ایک ہی مسئلہ میں امام صاحبؒ کے اقوال متعددہ (۳) ایک ہی مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف (۴) اہل تخریج کا اختلاف اور بعض اوقات ان کی ائمہ مذہب سے مخالفت۔

اب ہم اسبابِ اربعہ کی قدرے تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

اختلافِ روایات ہم نے قبل ازیں فقہ حنفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ امام ابوحنیفہؒ نے بذاتِ خود فقہ کی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ آپ کے تلامذہ نے ہی آپ کے اقوال مدون کئے تھے۔ بعض اوقات آپ امام ابویوسفؒ اور دیگر تلامذہ کے جمع کردہ اقوال پر ناقدانہ نگاہ بھی ڈالتے تھے۔ جب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ آپ نے کسی کتاب میں اپنے نظریات جمع نہیں کئے تو ان کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس آپ کے تلامذہ کا ان اقوال کو ذکر کرنا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اکثر اقوال اپنی کتابوں میں نقل کئے ہیں۔ مگر ان کی سب کتب مساوی درجہ کی نہیں ہیں۔ امام محمدؒ کا نقل روایات صحت اور صدقِ رُوات کے اعتبار سے کسی قدر و قیمت کی بھی حامل ہو جب تک نقل کی اساس روایت اور تعددِ روات ہو، روایات میں اختلاف رونما ہونا اس کا لازمی نتیجہ ہے اور یونہی ہُوا۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات بیان کی گئی ہیں۔ اہل ترجیح نے آگے چل کر بعض روایات کو بعض پر ترجیح دی۔ اہل ترجیح حنفی فقہاء کے تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ ابن امیر الحاج التحریر کی شرح میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلافِ روایت کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام ابوبکر البلیغی نے اپنی کتاب الغرر میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلافِ روایت کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں (۱) سماع میں غلطی کا واقع ہو جانا۔ مثلاً کسی حادثہ کے متعلق جب آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے نفی میں جواب دیا۔ یعنی فرمایا۔ "لا یجوز" مگر راوی شبہ میں مبتلا ہو کر سنے ہوئے قول کو نقل کر دے (۲) آپ نے کسی قول سے رجوع کر لیا ہو جو بعض تلامذہ کو معلوم ہُوا تو انہوں نے وہی دوسرا قول روایت کر دیا۔ لیکن دوسرا شخص آپ کے رجوع کرنے سے واقف نہ ہُوا اس نے پہلا قول ہی ذکر کر دیا۔ میں کہتا ہوں دوسری بات پہلی سے اقرب ہے (۳) پہلا قول استحسان پر مبنی ہو اور دوسرا قیاس پر۔ ہر راوی سنے ہوئے قول کو بیان کر دے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی ٹھیک ہے مگر دوسرے قول

کے قیاس پر مبنی ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ پہلا قول قیاس پر مبنی ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ چند مسائل کو چھوڑ کر ہمیشہ قیاس استحسان سے "مقدم"[1] (یعنی پہلے) ہوتا ہے۔ گویا قیاس اس قول کی طرح ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو اور استحسان وہ قول ہے جسے اختیار کیا گیا۔ یہ عبارت یوں ہونی چاہیئے تھی کہ آپ کا ایک قول قیاس کے پیشِ نظر تھا اور دوسرا بنا بر استحسان۔ ہر راوی نے صرف ایک وجہ کو سنا اور اسے بیان کر دیا (۲) مسئلہ کا جواب دو وجہوں پر مبنی ہو۔ اول حکم شرعی کے اعتبار سے اور دوسرا بنا بر احتیاط، بری الذمہ ہونے کے لیے پھر ہر راوی نے جو سنا ہو وہ بیان کر دے[2]۔"

ابن امیر الحاج نے امام ابو حنیفہؒ سے کثرتِ روایت کے جو اسباب بیان کئے ہیں ہم نے انہیں پورا ذکر کر دیا ہے۔ اب ہم دو اعتبار سے اس پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) غلطی کو اختلافِ روایت کا سبب قرار دینے کو وہ مستبعد سمجھتے ہیں جس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایات بیان کرنے میں راویوں سے غلطی صادر نہیں ہو سکتی اور فقہ حنفی کا دامن اس داغ سے پاک ہے۔ لیکن یہ بات بڑی عجیب و غریب قسم کی ہے کیونکہ جب روایتِ حدیث میں خطا کا احتمال موجود ہے حالانکہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی جاتی ہیں جو اس کائنات ارضی پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے مبلغ ہو کر تشریف لائے تھے تو ایک فقیہ سے روایات نقل کرنے میں کیونکر غلطی صادر نہیں ہو سکتی۔ گو ان کی امامت کا مرتبہ خواہ کتنا ہی اونچا کیوں نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ راویانِ حدیث میں صحتِ نقل کی جو حرص پائی جاتی ہے وہ فقہ کے راویوں میں مفقود ہے۔ اور اس کے باوجود بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کردہ روایات میں بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے جس کی چھان بین محدثین کرامؒ کا موضوع بحث و تمحیص تھی۔

---

[1] مقدم سے مراد یہاں تقدم زمانی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے مقدم ہونا مراد نہیں (مصنف)۔

[2] شرح التحریر ص ۳۴۲ ج ۳۔ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ۔ (مصنف)

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ جن اسباب کو ابن امیر الحاج نے ترجیح دی ہے وہ دراصل اختلافِ اقوال کے اسباب ہیں جن کو انہوں نے ترجیح دی اور اختلافِ روایت کو اختلافِ اقوال میں محدود کر دیا۔ یعنی بعض اقوال وہ ہیں۔ جن سے آپ نے رجوع فرمایا اور ان کے بالمقابل دوسرے وہ اقوال ہیں جو آخری سمجھے جاتے ہیں جن پر امام صاحبؒ کی رائے جم گئی۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ نقل میں اختلاف روایت کبھی ایک ہی ناقل سے ہوتا ہے۔ مثلاً امام محمدؒ کو دیکھئے۔ ایک روایت آپ کتب ظاہر الروایہ میں بیان کرتے ہیں۔ دوسری النوادر میں اس کی وجہ یہی تھی کہ چونکہ دو قول پائے جاتے تھے اس لیے آپ نے دونوں روایات بیان کر دیں حق بات یہ ہے کہ اختلافِ روایت جیسے اختلافِ اقوال کی بنا پر ہوتا ہے۔ کبھی اس کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ بیان کرنے والا اپنے استاذ کے قول کو غلط نقل کرتا ہے۔ یا آگے چل کر اس کے شاگردوں سے اس کے بیان کو نقل کرنے میں غلطی واقع ہوتی ہے۔

جب اختلاف روایت کا سبب اقوال کا مختلف ہونا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں اقوال مختلف اوقات میں ارشاد فرمائے گئے ہوں گے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ متقدم راوی کون ہے اور متاخر کون؟ اور اگر وقت معلوم ہو تو اسے قول ایک ہی تصور کیا جائے گا لیکن پہلا قول منسوخ ٹھہرے گا اور صرف دوسرا قول درست قرار پائے گا۔ اہلِ ترجیح علماء نے مختلف کتب کی روایات پڑھیں اور بعض کو بعض پر ترجیح دی۔ امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایہ کو ان کی دیگر تالیفات اور دوسرے اصحاب مثلاً حسن بن زیادؒ کی تالیفات اور امام ابو یوسفؒ کی کتب الامالی پر ترجیح دی[1]

جب کتب ظاہر الروایۃ میں بھی ایک مسئلہ میں مختلف روایات موجود ہوں تو ان میں بعض کو ترجیح دیتے ہیں۔ بسا اوقات یہ اختلافِ اقوال اختلافِ روایت کا سبب ہو جاتا ہے۔ اہلِ ترجیح اس وقت ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔

اقوال امام میں کثرتِ اختلاف | بعض دفعہ ایک ہی مسئلہ میں امام کے دو قول ہوتے

---

[1] قبل ازیں ہم نے فقہ حنفی کی کتب کے مراتب بیان کر دیئے ہیں۔ فقہ حنفی کی نقل روایت کے باب کی طرف رجوع فرمائیں (مصنف)

ہیں، ان میں سے ایک متقدم ہوتا ہے اور دوسرا متاخر۔ متاخر کو متقدم کا ناسخ سمجھا جائے گا یا پہلے کو متروک اور معدول عنہ قرار دیتے۔ اگر متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں قول روایت کر دیئے جاتے ہیں۔ پھر اگر یہ معلوم نہ ہو کہ متروک کونسا ہے اور قابلِ عمل کونسا تو اس مسئلہ میں آپ کے دونوں قول نقل کر دیئے جاتے اور اب اہلِ تخریج و اہلِ ترجیح کا فرض ہوتا کہ یہ بتائیں کہ دونوں اقوال میں زیادہ قرینِ مصلحت کونسا ہے۔ کیونکہ یہ آپ کے اس اقوال شمار ہوتے ہیں کہ آپ نے اپنی زندگی میں ان سے رجوع نہیں فرمایا۔ لیکن دو مختلف فقہی اقوال کے دو مختلف اقوال کے دو مختلف زمانوں میں بیان کرنے کا معنی کسی فقیہ میں نقص نہیں ہوتا بلکہ یہ بات طلبِ حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہوتی ہے نیز یہ کہ یہ شخصیت ایسی ہے جس کا دین سے بڑا گہرا رابطہ ہے۔ کیونکہ وہ اگر مثلاً قیاس کی بنا پر ایک رائے کا اظہار کرتا ہے لیکن جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحیح حدیث موجود ہے تو وہ رائے کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیتا ہے۔ نیز بعض وقت قیاس سے ایک فتویٰ دیتا ہے لیکن عمل کے وقت جب پتہ چلا کہ وہ لوگوں کے تعامل و عرف کے منافی ہے تو وہ قیاس کو ترک کر کے ایسے استحسان کی طرف رجوع کر لیتا ہے جو لوگوں کے تعامل سے مطابقت رکھتا ہو۔ کبھی ایسا ہوا کہ ایک وصف پر مبنی قیاس سے مسئلہ بیان کیا، بعد میں پتہ چلا کہ یہاں ایک اور وصف بھی موجود ہے جو پہلے سے زیادہ مؤثر ہے اور اس میں علت قرار دینے کی اہلیت پہلے وصف سے زیادہ ہے تو پہلے قیاس کو چھوڑ کر دوسرے قیاس کی طرف رجوع کر لیا۔ علیٰ ہذا القیاس اب ایسے اسباب و وجوہ پیش آتے رہے جن کے پیشِ نظر ایک فقیہ اپنی ایک رائے کو چھوڑ کر زیادہ قوی دلیل کو اختیار کر لیتا مگر کسی روایت سے پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کی آخری رائے کون سی ہے۔ اندریں صورت اہلِ تخریج و اہلِ ترجیح دونوں اقوال میں سے جو قول زیادہ صحیح دلیل پر مبنی ہوتا ہے یا عمل کے لیے زیادہ موزوں ہوتا اسے اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ بات قرینِ عقل و قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جب ایک مسئلہ میں متعارض دلائل پائے جاتے ہوں اور حق و صداقت کو واضح کرنے والے علامات اس میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہوں تو اندریں صورت ایک با اخلاص مجتہد دونوں قسم کے اقوال بیان کر دیتا ہے

اور ان میں زمانہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ دونوں اقوال اس سے نقل کر دیئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی راوی انہیں روایت کرتا ہے۔ بعض علماء اسے اختلافِ روایت کہتے ہیں جیسا کہ ابنِ عابدین لکھتے ہیں "اختلافِ اقوال کے اسباب میں یہ چیز لیے بیان کی جاسکتی ہیں کہ مجتہد دلائل متعارضہ کی بنا پر کسی مسئلہ میں متردد ہوتا ہے اور کسی قول کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتا۔ یا ایک ہی دلیل کے مفہوم میں وہ مختلف الخیال ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک دلیل بعض اوقات دو یا دو سے زیادہ وجوہات کی حامل ہوتی ہے اور وہ ہر وجہ کے پیشِ نظر ایک جواب دیتا ہے۔ کبھی ایک قول کو ترجیح دے دی جاتی ہے اور وہ ان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ بعض اوقات کوئی قول بھی راجح قرار نہیں دیا جاتا اور وہ دونوں قول ان کی رائے میں برابر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد کے دونوں اقوال کبھی ایسے طریقہ سے بیان کیے جاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت ان کے نزدیک برابر ہے۔ مثلاً کہتے ہیں "امام صاحبؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں یا دو قول مروی ہیں" امام قرافی (مالکی) غیر راجح دلیل کی بنا پر حکم صادر کرنا یا فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جب مجتہد کے نزدیک متعارض دلائل پائے جاتے ہوں اور کسی قول کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو مجتہد دونوں میں سے جس دلیل کے مطابق چاہے فتویٰ دے سکتا ہے کیونکہ دونوں دلیلیں مساوی ہیں۔ لہٰذا دونوں اقوال کی نسبت اس کی طرف صحیح ہے۔ بعض علماء اصول کا یہ کہنا درست نہیں کہ دونوں میں سے کوئی قول بھی مجتہد کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح بعض اصولیوں کا یہ خیال بھی قرینِ قیاس نہیں کہ صرف ایک قول کو ان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے[1]۔ اس قول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کا دوسرے قول سے رجوع کرنا غیر متعین ہے اس لیے کہ مفروضہ یہ ہے کہ دونوں قول یکساں حیثیت رکھتے ہوں۔ ان میں کوئی بھی راجح نہ ہو، بصورتِ رجوع راجح قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کو صرف روایت کے طور پر بیان کر دیا جائے گا۔ اگر مجتہد قولِ ثانی سے بالکل اعراض کرلے تو وہ ان کا قول نہیں رہتا

---

[1] یعنی بعض علماء کا یہ قول درست نہیں کہ ایک قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کو نہیں۔ اس کے بعد اس قول کی تردید کی گئی ہے (مصنف)

بلکہ ان کا قول وہی تصور کیا جائے جو ان کے نزدیک راجح ہے[1]۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ با اخلاص مجتہدین کی طرح امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک مسئلہ میں دو مختلف اقوال روایت کیے جاتے ہیں۔ کبھی کسی قول سے آپ کا رجوع ثابت ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ بلکہ ثابت یہ ہوتا ہے کہ دونوں قول آپ کی نگاہ میں مساوی تھے۔ کیونکہ آپ ان دونوں اقوال میں متردد تھے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے لہٰذا دونوں قول آپ سے روایت کیے جاتے ہیں۔

یہی حال امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ، مثلاً ابو یوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ یہ تمام اکابر اپنے اجتہاد میں آزاد تھے۔ اگرچہ ان پر امام ابو حنیفہؒ کے طریق اجتہاد کا غلبہ تھا جسے انھوں نے علیٰ وجہ البصیرت اختیار کیا تھا، تقلید کے طور پر نہیں۔

اصحاب امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف اور فقہ حنفی میں اس کی حیثیت

امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ بہت سے جزئی مسائل میں آپ سے اختلاف رکھتے تھے۔ جن علماء اصول نے ان قواعد کے بارے میں گفتگو کی ہے، جن پر فقہی مسائل مبنی ہیں ان کا خیال ہے کہ آپ کے تلامذہ نے بعض ایسے قواعد میں بھی آپ سے اختلاف کیا ہے جو اصولِ استنباط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان تلامذہ کے اقوال اختلاف پر مبنی ہوں یا اتفاق پر، حنفی مذہب میں اقوالِ امام کے برابر تصور کیے جاتے ہیں، کیونکہ حنفی مذہب دراصل اس فقہی مکتب خیال کے مجموعہ اقوال کا نام ہے جن کی سیادت و ریاست کا سہرا امام ابو حنیفہؒ کے سر ہے۔ نیز اس لیے کہ جن فقہی اصولوں پر احکام کی بنیاد رکھی گئی ہے ـــــ وہ احکام مخالفانہ ہوں یا موافقانہ ـــــ مجموعی اعتبار سے متحد ہیں اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں، اصولی اختلاف ان میں شاذونادر ہی ہوتا ہے، اور اس سے اتحادِ مسلک اور وحدتِ استنباط میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے سب اقوال فقہ حنفی میں مخلوط و ممزوج ہیں اور جداگانہ طور سے بیان نہیں کیے گئے۔ اس باب کے آغاز میں ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

---

[1] شرح رسم المفتی ص ۲۲۔

بعض مصنفین کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ تلامذہ کے اقوال کو بھی امام کے ارشادات ثابت کیا جائے۔ وہ اس کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہ لوگ آپ کے تابع فرمان تھے لہذا ان کے اقوال امام کے نظریات سے ماخوذ ہیں۔ ہم قبل ازیں اس کی تردید کر چکے ہیں

ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ تلامذہ کے اقوال اس اعتبار سے امام کے اقوال شمار ہوتے ہیں کہ آپ نے فرمایا تھا میرے صرف انہی اقوال کو لو جو دلائل پر مبنی ہوں۔ نیز اس لیے کہ فرمایا تھا۔ اذاصح الحدیث فھو مذھبی (صحیح حدیث ہی میرا مذہب ہے) ابن عابدین لکھتے ہیں۔ چونکہ امام نے ایسے اصحاب کو یہ حکم دیا تھا کہ میرے انہی اقوال سے استناد کریں جو دلائل پر مبنی ہوں۔ لہذا اس لحاظ سے ان کے اقوال بھی امام کے نظریات شمار کیے جائیں گے۔ کیونکہ یہ افکار و آراء امام کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے۔" اسی طرح کی بات علامہ البیری نے شرح الاشباہ میں ابن الشحنۃ الکبیر کی شرح الہدایہ سے نقل کی ہے۔" جب صحیح حدیث امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ اور وہی ان کا مسلک تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ روایاتِ صحیحہ میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا تھا۔" صحیح حدیث میرا مذہب ہے۔" جب اہلِ مذہب کسی دلیل کو دیکھ کر اس پر عمل پیرا ہوں تو اس کی نسبت مذہب کی جانب درست ہوگی۔ کیونکہ وہ صاحبِ مذہب (حضرت امامؒ) کی اجازت سے صادر ہوئی ہے۔ بلاشبہ اگر آپ اس دلیل کو کمزور سمجھتے تو اس سے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع فرما لیتے۔[1]

اس کلام میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ ابنِ عابدین اور وہ علماء جن کے اقوال انہوں نے بیان کیے ہیں تلامذہ کے اجتہادات کو امام کی جانب منسوب کرنے کے درپے ہیں۔ گویا یہ بھی امام صاحبؒ کے اقوال ہیں تاکہ ثابت کر سکیں کہ وہ اپنے استاذ کے پورے پورے پیروکار تھے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ تلامذہ کے اقوال ان حضرات کے نزدیک مذہب حنفی میں صرف مقلدانہ طور پر ہی بار پا سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آپ کے شاگردوں کی جو متابعت یہ لوگ فرض کرتے ہیں۔ یعنی جیسے مقلد ایک مجتہد کا تابع ہوتا ہے یا جس

[1] شرح رسم المفتی ص ۲۴۔

طرح مجتہد مقید، مجتہد مطلق کی پیروی کرتا ہے۔ یہاں یہ بات نہیں بلکہ حضرت امام کے تلامذہ اسی طرح آپ کے تابع تھے جیسے ایک شاگرد اپنی مرضی سے یقین و اذعان کی روشنی میں اپنے استاذ کے منہج و مسلک میں شریک ہوتا ہے اور مقلدانہ حیثیت سے اس کی پیروی نہیں کرتا۔ گو اس قسم کا رابطہ و تعلق، تبعیت کو کمزور ضرور کر دیتا ہے۔ تاہم یہی رابطہ و تعلق اور مشارکت ہے جس میں اگرچہ تبعیت تو کمزور رہی ہو جاتی ہے مگر اس کی وجہ سے امام اور آپ کے تلامذہ کے مذہب میں وحدت پیدا ہو گئی اور جس کو شیخ ہی کے نام سے منسوب کیا گیا اور اس بات کا مطلق خیال نہ رکھا گیا کہ تلامذہ آپ کے موافق ہیں یا مخالف غرضیکہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے باہمی تعلقات کیسے بھی ہوں۔ تلامذہ کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں، ان کے اقوال کو جب امام کے اقوال کے ساتھ ملایا جائے گا تو لامحالہ اس سے لازم آئے گا کہ فقہ حنفی میں اقوال کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور کثرتِ اقوال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی فقہ لچکدار، ہمہ گیر اور وسیع الاطراف قرار پائی ہے۔!

اہل تخریج کا کام اور واقعات و فتاویٰ

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے تمام مسائل میں اجتہاد نہیں فرمایا۔ ان ائمہ کا اجتہاد صرف انہی مسائل تک محدود رہا۔ جو واقعات ان کے زمانہ میں پیش آئے۔ یا جو ذہنی صورتیں انہوں نے اس لیے فرض کیں تاکہ اپنے قیاسات کو ان تمام مسائل پر منطبق کر سکیں جن میں قیاسات کی علت کا انطباق متصور ہو۔ جو حوادث ان کے زمانہ میں پیش آئے ان کے احکام کا استنباط کیا اور فرضی صورتوں کا حل تلاش کیا۔ کیونکہ یہ ضروری ہے کہ ہر زمانہ میں چند ایسے امور پائے جاتے جن کے احکام فقہ میں مذکور نہ ہوں اور جس قدر نئے حوادث معرضِ ظہور میں آئے ہیں ان کے احکام پر غور و فکر کیا جاتا۔ لہذا مذہب میں ایسے اہلِ تخریج کا وجود از بس ضروری ہوا جو مذہب کے وضع کردہ قواعد پر ایسے حوادث کے احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں جو ائمہ مذہب کے زمانہ میں منصّہ شہود پر نہیں آئے۔ اور نہ ان سے ایسے حوادث کے احکام منقول ہیں۔

اہلِ تخریج فقہاء، امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے دور کے بعد معرضِ ظہور میں آئے۔ یہ

اصحابِ ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کرام اور ان کے بعد کے حضرات تھے جنھوں نے ان پیش آمدہ واقعات کے حسبِ حال استنباط کرنے کی کوشش کی جو مختلف ادوار میں رونما ہوئے۔ یہ استنباطی احکام انہی قواعد پر مبنی تھے جن کا استخراج انھوں نے حضرت امامؒ سے نقل کردہ فروعات سے کیا تھا گویا پہلے اہلِ تخریج کا کام دو عناصر پر مبنی تھا۔

(۱) اول ایسے مناہج عامہ کا استخراج جن کو فقہ حنفی میں اصولِ استنباط تصور کیا جاتا ہے

(۲) ان مسائل کے احکام کی تخریج جو صراحۃً فقہ میں مذکور نہ تھیں۔

مخرجین کے مختلف طبقات اس وقت ظہور میں آئے جب قواعد منضبط ہو چکے تھے اب اہلِ تخریج کا کام صرف ان واقعات کے احکام کا استخراج تھا جو سابقہ زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔ اہلِ تخریج نے جن جزئی احکام کا استخراج کیا تھا علماء انہیں" واقعات و فتاویٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اہلِ تخریج کا کام صرف اسی دائرہ میں محدود نہ تھا کہ وہ ان واقعات کے احکام کی تخریج کرتے تھے جو سلف کے یہاں مذکور نہیں بلکہ ضرورت و حاجت یا عرف کے پیشِ نظر وہ متقدمین کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ یہ خلاف ورزی زیادہ تر ان مسائل میں ہوتی تھی جو عرفِ عام پر مبنی ہوتے یا وہ جن قیاس یا استحسان پر مبنی ہیں وہ عرف سے متاثر ہوتا یا ایسا عرف ظہور میں آ چکا ہو کہ بالفرض اگر متقدمین فقہاء اس وقت زندہ ہوتے تو موجودہ عرف کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔ ایسے حالات میں اہلِ تخریج متقدمین کے خلاف فتویٰ دیتے تھے۔

یہ تھا اہلِ تخریج کا کام۔ اور قدرتی بات ہے کہ اہلِ تخریج بھی اپنی تخریجات اور قیاسات میں اسی طرح مختلف ہوتے جس طرح ائمہ مذہب اپنے استنباطات میں مختلف الخیال تھے۔ اس وجہ سے فقہ حنفی میں بڑی ترقی ہوئی اور مذہب کا دامن بڑا وسیع ہو گیا۔ ترجیح اور تخریج کا باب دراصل بڑا وسیع الاطراف ہے۔ چنانچہ اب ہم اس کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۵۷)

تخریج وترجیح

تخریج وترجیح کی توضیح تخریج کا مقصد ان واقعات کے احکام استنباط کرنا ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء سے کوئی قول منقول نہ ہو، تخریج کی بنیاد ان اصولِ عامہ پر قائم کی جاتی ہے۔ جن پر فقہی استنباط کو مبنی قرار دیا گیا ہے۔

ترجیح کا مفہوم اس امر کا اظہار ہے کہ ائمہ مذہب کے مختلف اقوال یا ان سے ذکر کردہ مختلف روایات میں سے کونسی روایت یا قول لائق ترجیح ہے۔ عمل تخریج کا انجام دینا مخرجینِ مذہب کا کام ہے۔ جو مجتہدین مقیدین میں شمار ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں مختلف اقوال میں ترجیح دینا ان فقہاء کے ذمہ ہے جو ترجیح کے مختلف طریقوں سے پوری واقفیت رکھتے ہیں اور قوی اور اقوی روایات میں امتیاز قائم کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ انہیں مسائل غیر منصوصہ از ائمہ کے احکام استنباط کرنے کا حق حاصل نہیں۔ نہ وہ منصوص مسائل کی مخالفت کر سکتے ہیں۔ ایک فقیہ کی حیثیت سے وہ راجح و مرجوح، قوی وضعیف اور صحیح وسقیم روایات میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ہم حنفی فقہاء کے طبقات کا ذکر کرتے ہوئے قبل ازیں ان دونوں طبقات پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

تخریج کن امور پر مبنی ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا۔ تخریج کی بنیاد استنباط کردہ اصولِ عامہ اور ان احکام مستخرجہ پر رکھی گئی تھی۔ جنہیں فقہاء ان فروعات پر چسپاں کرتے تھے جو ان سے ملتے جلتے ہوتے تھے اور جن میں متقدمین کے

رائے عام طور سے معلوم ہوتی تھی۔ فقہاء کے نزدیک اکثر احکام عرف کے تابع ہوتے تھے یہی وجہ ہے کہ اکثر احکام عرف[1] عام یا عرف خاص کی پیداوار معلوم ہوتے ہیں۔ کتب فقہ ابواب بیوع اور ابواب اجارات میں اکثر یہ عبارت دیکھنے میں آتی ہے "یہ ماوراء النہر اور روم کا عرف اسی کے مطابق ہے" اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل عرف کے زیر اثر ہوتے تھے بلکہ بعض اوقات ان مسائل میں صرف عرف ہی کار فرما ہوتا۔ اگر عرف کسی مسئلہ پر اثر انداز نہ ہوتا تو ایسی توجیہ کا سبب ضرور قرار دیا جاتا جس کی بنا پر ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دے دی جاتی۔ اہل تخریج کا کام صرف اسی دائرہ میں محدود نہ تھا۔ وہ اس سے آگے بڑھ کر متقدمین فقہاء کی طرح ان مسائل میں فتاویٰ بھی دینے لگے جن میں وہ احکام صادر کر چکے تھے۔ ان کے فتاویٰ بعض اوقات متقدمین کے خلاف ہوتے تھے۔ کیونکہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کے تحت وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے۔ زیادہ تر یہ ان مسائل میں ہوا جن میں متقدمین کے فتاویٰ کتاب وسنت یا قیاس واضح پر مبنی نہ تھے۔ مثلاً قدیم فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ مالک اپنی مقبوضہ اشیاء میں پوری طرح آزاد ہے لہذا قاضی کو دونوں پڑوسیوں میں مداخلت کا حق حاصل نہیں۔ البتہ حق شفعہ اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے فقہاء نے یہ معاملہ دیانت و تقویٰ کے اعتماد پر چھوڑ دیا۔ جب لوگوں میں فساد واقع ہوا، دینی احساسات کمزور پڑ گئے اور بعض مالک اپنے مقبوضات میں ایسے تصرف کرنے لگے جس سے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا تھا۔ متاخرین فقہاء کو اس خرابی کا احساس ہوا اور انہوں نے سوچا کہ امام ابوحنیفہؒ جنہوں نے مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی دی ہے اور پڑوسی ہونے کے لحاظ سے اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی اور اس کا معاملہ صرف دین ودیانت پر چھوڑ دیا اگر اس دور میں زندہ ہوتے تو یہ فتویٰ نہ دیتے اور مالک کو پڑوسی کے حق کا پابند دیتے۔ لہذا انہوں نے کہا کہ مالک کو ہر اس امر سے روکنا چاہیئے جس سے اس کے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو اور قاضی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے باہمی تعلقات کو

[1] لیکن یہ عرف ورواج جیسا بھی ہو شریعت اسلامیہ کے کسی حکم سے متصادم نہ ہوتا ہو۔ (ع۔ح)

خوشگوار رکھنے کے لیے ان میں مداخلت کرے[1]

عرف کے مبحث میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فقہ حنفی کے مخرجین و مجتہدین نے کن وجوہات کی بنا پر متقدمین کی مخالفت کی تھی۔

مذہب حنفی میں اقوالِ اہل تخریج کی حیثیت

مخرجین کے افکار و نظریات کا تعلق خواہ ان واقعات کے احکام کے استنباط سے ہو جن کے احکام ائمہ مذہب سے منقول نہیں یا ان احکام کے استنباط سے وابستہ ہوں جس میں انہوں نے اصولِ معتبرہ کی بنا پر ائمہ مذہب کی مخالفت کی ہو اور عرف کے پیش نظر انہوں نے حکم کو بدل دیا ہو، ایسی تمام آراء کو فقہ حنفی میں معتبر سمجھا جاتا ہے اور یہ اس کا ایک جزو تصور کی جاتی ہیں۔ مگر ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال ہیں۔

ابن عابدین اس سلسلہ میں لکھتے ہیں "جہاں امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب نے آپ کی مخالفت کی ہو اور معتبر مشائخ اسے راجح قرار دے چکے ہوں، وہ آپ کے مذہب سے خارج نہیں۔ اسی طرح جن مسائل کو مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی کے پیش نظر جدید عرف یا ضرورت پر مبنی قرار دیا ہو۔ ایسے مسائل بھی فقہ حنفی میں بے شمار ہوں گے کیونکہ جن مسائل کو انہوں نے قابلِ ترجیح دلائل کی بنا پر راجح تصور کیا، حضرت امامؒ کی طرف سے ان کی اجازت حاصل ہو چکی ہے۔ اسی طرح جو مسائل تغیر زمان یا ضرورت و مصلحت پر مبنی ہیں، وہ بھی حنفی فقہ سے خارج نہیں۔ کیونکہ اگر حضرت امامؒ بھی اس دور میں بقیدِ حیات ہوتے تو وہ بھی یہی فتوے دیتے۔ نیز اس لیے کہ ان کے اقوال آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی ہیں۔ لہٰذا یہ آپ کے مذہب کا عین مقتضا ہیں۔ مگر ایسے اقوال کے متعلق یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ فقہ حنفی کے تقاضوں کے مطابق ہیں۔ انہیں امام کے اقوال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ امام کے اقوال صرف وہی ہوں گے جو صراحۃً آپ سے مروی ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس مشائخ نے جو احکام آپ کے قواعد کی روشنی میں استنباط کئے ہوں یا انہیں آپ کے اقوال پر قیاس کیا ہو یا جن کے بارے میں یوں کہا جائے کہ "امام صاحبؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم صادر کیا جائے گا۔" ایسے

[1] پچھلے صفحات میں قریب ہی یہ مسئلہ قدرے تفصیل سے گزر چکا ہے۔ (ع۔ح)

تمام اقوال کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ یہ امام کے اقوال ہیں۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آپ کے اہلِ مذہب کے اقوال ہیں یا آپ کے مذہب کا تقاضا ہیں [۱]"

تخریج کے بار آور نتائج یہ ہے فقہ حنفی کی تخریج جس سے اس میں بڑی ترقی واقع ہوئی۔ فقہ حنفی کے اصول وقواعد کی سہولت خصوصاً عرف کے قاعدہ نے اس کے دامن میں جدید حوادث کے لیے بڑی وسعت پیدا کردی اور یہ فقہ لوگوں کے احوال وظروف اور زمانہ کے تقاضوں سے لگا کھانے لگی۔ قدیم فقہاء نے فقہی مسائل کے استخراج میں جس دیدہ ریزی اور ذہانت وفطانت کا ثبوت دیا۔ جو حریت فکر ونظر اس کا خلاصہ ہے ـــ اور جن اجتماعی امراض کا علاج اہل تخریج نے تجویز کیا ان وجوہات کے پیشِ نظر یہ فقہ لوگوں کی ضروریات کی کفیل ہوگئی اور ان کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی۔

فقہ میں جمود آنے کی وجہ ہمارا خیال ہے کہ اگر فقہ حنفی میں تخریج کا دروازہ حسب سابق کھلا رہتا اور اہل تخریج کا طائرِ تخیل قدیم فقہاء کی طرح محوِ پرواز رہتا تو موجودہ دور کی مشکلات کا علاج آسان ہوتا اور ایسے احکام کے استنباط میں کوئی دقت پیش نہ آتی جو حالاتِ حاضرہ سے بالکل ہم آہنگ ہوتے اور اس طرح یہ احکام نہ فقہی اصول وقواعد سے خارج ہوتے۔ نہ کتاب وسنت کے دائرہ سے باہر نکلتے۔ بلکہ یہ کہ حنفی مذہب میں بے شمار بھی ہوسکتے تھے مگر ہوا یہ کہ لوگ خود جامد ہوگئے اور فقہ اسلامی کو جامد سمجھنے لگے حالانکہ درحقیقت ایسا نہ تھا ـــ!

اقوالِ مختلفہ میں ترجیح کے اصول وقواعد حنفی مذہب میں ترجیح کا کام بڑا دشوار ہے جس کا ان فقہا نے بیڑا اٹھایا تھا۔ اگرچہ وہ اسی کے ہوکر رہ گئے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے مگر ان کی ترجیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے دانش مند فقیہ تھے۔ قوی اور ضعیف دلائل کو پہچانتے تھے۔ گو تخریج مسائل پر قادر تھے مگر استنباطِ مسائل کی راہ میں ان کے سامنے موانع وعوائق حائل ہوگئے۔

[۱] رسم المفتی ص ۲۵

ترجیح کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے ترجیح روایاتِ مختلفہ اور ترجیح اقوالِ متباینہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر ان میں ہر ایک کا طریق جداگانہ نوعیت کا ہے۔

مختلف روایات میں ترجیح کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ جن کتب سے روایات اخذ کی گئی ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ مثلاً ایک روایت اگر کتب ظاہر الروایہ میں پائی جاتی ہو تو وہ دوسری روایت کے مقابلہ میں اولیٰ و افضل ہو گی۔ دوسری کتب کی روایت صرف اسی صورت میں اخذ کی جائے گی۔ جب دوسری کوئی قوی روایت ان کے معارض نہ ہو۔ بلکہ فتاویٰ خانیہ میں یہاں تک لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت اسی صورت میں قابلِ تسلیم ہوگی جب وہ فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق ہو۔ چنانچہ فتاویٰ مذکور کی صراحت یہ ہے۔ "جب کوئی مسئلہ کتب غیر ظاہر الروایۃ میں مذکور ہو اور ہمارے اصحاب کے قواعد سے لگا کھاتا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔"

گویا ظاہر الروایہ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ ظاہر الروایہ میں ان کا کوئی شاہد موجود ہو۔ شاہد موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان میں بیان کردہ اصولوں کے مطابق ہو کیونکہ اصولوں کی تخریج میں ظاہر الروایہ پر اعتماد کیا گیا ہے۔ جب ایسی روایات خلافِ اصول ہوں تو وہ دو اعتبار سے ضعیف ہوں گی (۱) سند روایت کے اعتبار سے (۲) فقہ حنفی کے اصول عامہ کے مخالف ہونے کی بنا پر۔

جب دونوں روایات برابر حیثیت کی ہو۔ مثلاً کتب ظاہر الروایہ میں مذکور ہوں یا کسی اور کتاب میں منقول ہوں مگر معارض اصول نہ ہوں اور انہیں شاذ قرار نہ دیا جا سکتا ہو تو غور و تامل سے دیکھا جائے کہ قوتِ رواۃ کے اعتبار سے ان میں سے کونسی روایت زیادہ صحیح ہے، یا دیگر اسبابِ تخریج کی روشنی میں قابلِ ترجیح روایت کا کھوج لگایا جائے۔ اگر اسبابِ ترجیح موجود نہ ہوں اور یہ معلوم کیا جا سکتا ہو کہ ایک روایت کا تعلق ایسے واقعہ سے ہے جو دوسری روایت سے پہلے کا ہے تو دوسری روایت کو اولیٰ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ دوسرا قول ہے جس کی طرف آپ نے پہلے قول کو چھوڑ کر رجوع فرما لیا۔ اگر غور و فکر سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو انہیں الگ الگ دو قول تصور کیا جائے گا اور قوتِ دلیل کی بنا پر ان میں سے

ایک کو ترجیح دی جائے گی اور اسے اقوال مختلفہ کی ترجیح کی قسم میں شمار کیا جائے گا۔
یہ ہے وہ ترجیح جسے مختلف روایات میں ترجیح دینے والے فقہاء انجام دیتے ہیں
جہاں تک ترجیحِ اقوال کا تعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ قائل کے اعتبار سے ایک قول کو راجح تصور کیا جائے گا۔ دوسری قسم میں قوت دلیل کی بنا پر ایک قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جن مسائل میں ضرورت و مصلحت یا عرف کی بنا پر ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے وہ دوسری قسم میں داخل ہیں۔ کیونکہ ضرورت و عرف کی بنا پر ترجیح دینے کو دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔
قائل کی بنا پر ترجیح دینے کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کسی مسئلہ میں متفق ہوں تو ان کی رائے کو معتبر سمجھا جائے گا۔ اگر وقتی ضرورت یا عرف ان کے قول کی خلاف ورزی کے مقتضی ہوں اور ان کا قول قیاس ظنی پر مبنی ہو تو اصولِ معتبرہ کی روشنی میں اسے ترک کیا جا سکتا ہے۔ جب امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین میں سے ایک شاگرد آپ کے متفق الخیال ہوں تو ایسے مسئلہ کو بیان کردہ حدود کے دائرہ میں رائے ثانی پر ترجیح دی جائے گی۔ جب تینوں کے اقوال باہم مختلف ہوں تو مذکورہ حدود کے اندر امام کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ آپ مذہب کے امام تھے۔ جہاں ضرورت و مصلحت اور عرف کے تقاضے موجود نہ ہوں اور قدیم مجتہدین فی المذہب نے کسی ایک قول کی قوتِ دلیل نہ بیان کی ہو اور اس کے اخذ کی اولیت نہ ذکر کی گئی ہو تو ظاہر ہے کہ وہاں شیخ مذہب کا قول ہی معتبر قرار پائے گا۔
جب امام ابو حنیفہؒ ایک رائے رکھتے ہوں اور صاحبین آپ کے خلاف کسی نظریہ میں ایک دوسرے کے ہم نوا ہوں۔ اور مفتی بھی مجتہد فی المذہب کے درجہ کا ہو تو جو قول اس کی نگاہ میں لائق ترجیح ہو اسے اخذ کر سکتا ہے۔ اگر مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو تو بعض علماء علی الاطلاق امام کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ عبداللہ بن مبارکؒ اسی کے قائل ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مفتی حسبِ مرضی جس قول کو چاہے ترجیح دے سکتا ہے، فقہاء کی رائے میں پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔ مشہور فقیہ قاضی خاںؒ نے اس مقام پر بہت اچھی طرح روشنی ڈالی ہے وہ

تحریر فرماتے ہیں :

" اگر مسئلہ ہمارے اصحاب میں اختلافی ہو اور صاحبین میں سے ایک شاگرد امام کے ہم نوا ہوں تو دونوں کے قول کو اخذ کیا جائے گا ۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے ہم خیال تلمیذ کا قول معتبر سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ اس میں ایک دلیل کو تسلیم کرنے کے جملہ شرائط پائے جاتے ہیں ۔ اور ایسا قول صدق و صواب کے دلائل کا جامع ہے اگر صاحبین امام کے خلاف ہوں اور ان کا اختلاف زمانہ کے تبدیل شدہ حالات پر مبنی ہو جیسے ظاہر العدالت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کرنے کے مسئلہ میں تو صاحبین کے قول کو معتبر سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں لوگوں کے حالات بدل چکے تھے ۔ زراعت، معاملاتؒ اور اسی قسم کے مسائل میں صاحبین کی رائے معتبر سمجھی جائے گی ۔ کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے ۔ دیگر مسائل میں صاحبِ اجتہاد مفتی کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرے ۔ عبداللہ بن مبارکؒ کے قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے قول پر عمل کیا جائے گا "

اکثر علماء امام ابوحنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں ۔ بجز اس صورت کے جب کہ مجتہد فی المذہب چند اسباب موجبہ کی بنا پر دوسرے قول کو اختیار کرے ۔ اسی

لہ "قاضی خانؒ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اختلاف رائے زمانہ کے بدلے ہوئے حالات کے تحت رونما ہوا ایسے موقع پر صاحبین کے قول کو ترجیح دی جائے گی ۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس قول کو معتبر سمجھا جاتا جو عصری تقاضوں کے مطابق ہو خواہ وہ امام کا قول ہو یا صاحبین کا ۔ غالباً قاضی خاں کا مقصد یہ ہے کہ صاحبین کے نظریات زمانہ کے حالات سے زیادہ ہم آہنگ ہوتے ہیں ۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ علماء کے نزدیک زراعت اور معاملات میں صاحبین کے اقوال زیادہ قابلِ ترجیح ہیں ۔ ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ اجتہاد و مفتی کو زراعت اور معاملات سے متعلق مسائل میں اختیار نہیں دیا جاتا ۔ حالانکہ حق بات یہ ہے کہ مجتہد مفتی کو ہمیشہ اختیار حاصل ہوتا ہے ۔ (مصنف)

جیسے ابن نجیمؒ لکھتے ہیں۔

"صاحبین یا ان میں سے ایک کے قول کو کسی معقول وجہ کے بغیر امام کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صاحبین کے قول کو اس صورت میں راجح سمجھا جائے گا جب امام کی دلیل کمزور ہو۔ یا جب ضرورت و تعامل صاحبین کے مؤید ہوں جیسے زراعت و معاملات میں ان کے اقوال معتبر سمجھے جاتے ہیں یا اس لیے کہ صاحبین تغیر زماں کی بنا پر امام کے خلاف اور اگر امام اس دور میں بقید حیات ہوتے تو ان کے ہم نوا ہوتے۔ مثلاً صاحبین کا یہ نظریہ کہ ایک ظاہر العدالت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا۔"

یہ جملہ مسائل اس صورت سے متعلق ہیں۔ جب مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی رائے منقول ہو لیکن جب کوئی نظریہ ان سے مروی نہ ہو اور مجتہد فی المذہب کے پاس کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو۔ تو امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔ اگر ان سے کوئی روایت بیان نہ کی گئی ہو تو امام محمدؒ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ پھر زفرؒ کے قول پر اور ان کے بعد حسن بن زیادؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔

جب مسئلہ زیر بحث میں اصحاب ابوحنیفہؒ سے کوئی روایت منقول نہ ہو تو ایسے مسئلہ میں متاخرین مجتہدین فی المذہب اصحاب تخریج کی تخریجات کو فقہی اقوال کی حیثیت دی جائے گی اگر اہل تخریج باہم مختلف الخیال ہوں تو جس طرف اکابر اہل تخریج کی اکثریت ہوگی اس قول کو معتبر سمجھا جائے گا۔ جیسے امام طحاویؒ اور ان کے معاصرین۔ اگر اہل تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو اس ضمن میں الحاوی کے مصنف لکھتے ہیں۔ "مفتی ایسے مسئلہ کو غور و تامل اور تدبر و اجتہاد کی نگاہ سے دیکھے تاکہ وہ اپنی ذمہ داری سے امکانی حد تک عہدہ برا ہو سکے۔ اپنے منصب و وقار کے پیش نظر صرف اندازہ و ظن سے بات نہ کرے۔ خدا تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور اسی ذات اقدس کو نگاہ میں رکھے۔ یہ انتہائی ذمہ داری کا کام ہے۔ اس بارے میں اٹکل سے کام لینے کی جرأت ایک بدبخت جاہل ہی کر سکتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ مفتی جب ایسے مسئلہ سے دوچار ہو جس میں ائمہ فقہ، ان کے

تلامذہ اور اہلِ تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو فتویٰ سے رک نہ جائے بلکہ غور و فکر سے اجتہاد کرے اور مذہب کے اصول و فروع کے مطابق تخریج و استنباط کرے۔

اہلِ تخریج کی ہر دور میں ضرورت اس کا مقتضا یہ ہے کہ ہر زمانہ میں اہلِ تخریج کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حوادث لامتناہی ہیں اور ہر حادثہ کے بارے میں شرعی حکم صادر کرنا ناگزیر ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ کم از کم ہر زمانہ میں اہلِ تخریج اور مجتہدین فی المذہب پائے جاتے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ قول ان لوگوں کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے حتیٰ کہ مذہب (حنفی) کے دائرہ کے اندر رہ کر بھی۔

قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح یہ بلا دلیل ترجیح کا بیان تھا۔ پس جہاں تک بادلیل ترجیح کا تعلق ہے اسے بدرجۂ اولیٰ معتبر ہونا چاہیئے۔ مگر یہ کام تخریج پر قادر مجتہد فی المذہب کا ہے۔ پھر ایسی ترجیح کا امکان صرف انہی مسائل میں ہوتا ہے جہاں مجتہد نے متقدمین کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہو۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ کی رائے اختیار کی ہو یا صاحبین کی۔ یا بتقاضائے عرف ان اقوال میں سے کوئی قول اخذ کیا گیا ہو۔

قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسئلہ فقہ کے ثابت شدہ قواعد کے بالکل قریب ہو اور جس زمانہ میں فتوےٰ دیا جا رہا ہے اس کی روح سے گہری مناسبت رکھتا ہو۔ بشرطیکہ اس مسئلہ میں جو فیصلہ کیا گیا ہو وہ تغیّر عصر و زمان سے تبدیل ہو سکتا ہو۔ وعلی ھذا القیاس۔ فقہ حنفی کے اہلِ تخریج، غور و فکر کے بعد ایسے نظریات تک پہنچ گئے تھے جو فقہ میں ثابت و راجح سمجھے جاتے تھے۔ مخرجین نے ان نظریات کو کتابوں میں مدون کیا۔ لیکن بعد میں آنے والے فقہاء نے ترجیح کا دروازہ بند کر دیا۔ چہ جائیکہ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ حالانکہ فقہی ارتقاء کا تقاضا یہ تھا کہ کسی زمانہ میں بھی تخریج و ترجیح کا دروازہ بند نہ ہوتا اور متقدمین اہلِ تخریج کی طرح یہ سلسلہ جاری رکھا جاتا۔

قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو ترجیح

اب ایک ایسی بات پر متنبہ کرنا ہم مناسب سمجھتے ہیں جس کی طرف ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب امام سے کسی مسئلہ پر استحسان کرنا منقول ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ آپ اس سے اعراض کر چکے ہیں جیسا کہ سرخسی نے ہم سے نقل کیا۔ اور یوں بھی یہ بات قرینِ عقل و دانش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ بعض مسائل میں ائمہ مذہب میں سے دو اماموں کے دو مختلف اقوال مروی ہوتے ہیں۔ ایک قیاس پر مبنی ہوتا ہے اور دوسرا استحسان پر، علماء کا بیان ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ جو قول مبنی بر استحسان ہے وہ راجح ہے۔ مگر فقہاء چند مسائل کو اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور ان میں قیاس کو قابلِ ترجیح سمجھتے ہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد بعض فقہاء کے نزدیک گیارہ ہے بعض زیادہ بتاتے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر مسائل میں استحسان کو مقدم سمجھا جائے گا[1]

---

[1] علامہ نسفیؒ نے حاشیہ المنار میں ان مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں قیاس کو بمقابلہ استحسان ترجیح دی جاتی ہے ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں شخص یہ بات ثابت کرنے کے لیے شہادت پیش کریں کہ متنازع فیہ چشمہ مرہونہ ہے اور وہ اس پر قابض ہے کسی نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو۔ اندریں صورت قیاس کے پیشِ نظر دونوں شہادتوں کو نظر انداز کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز دونوں کی مرہونہ تصور کی جائے گی مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ انہی میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جو شخص کسی سے زمین غصب کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، قیاس کا مقتضا یہی ہے۔ ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں اور انہی کا راجح ہے۔ استحسان کی بنا پر ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اسی کے قائل ہیں۔ یہ مسئلہ بھی انہی میں سے ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اگر تیرے ہاں بچہ پیدا ہوا تو تجھے طلاق۔ اب عورت نے کہا کہ میرے ہاں بچہ پیدا ہو چکا ہے خاوند اسے تسلیم نہیں کرتا تو اس صورت میں قیاس یہ چاہتا ہے کہ خاوند کی تصدیق کی جائے اور عورت مطلقہ نہ ہو۔ استحسان کی بنا پر معاملہ برعکس ہے۔ اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح جب چار شخص کسی پر زنا کی شہادت دیں اور قاضی اسے سو کوڑے لگانے کا حکم دے دے پھر دو آدمی شہادت دیں کہ یہ شادی شدہ ہے۔ ابھی کوڑے پوری طرح نہ لگے ہوں تو استحسان کی بنا پر اسے رجم نہیں کیا جائے گا۔ قیاس کی رو سے اسے رجم کیا جائیگا۔ (باقی برصفحہ ۷۵۳)

باب اجتہاد کو وا کیا جائے!

فقہ حنفی کے مطابق یہ ترجیح کا بیان تھا۔ اس سے قبل ہم تخریج کا ذکر کر چکے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ فقہ حنفی کے نشوونما و ارتقاء کے لیے از بس ضروری ہے کہ تخریج کا دروازہ کھلا رکھا جائے مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہے اور فقہاء نے یہ دروازہ مسدود کر رکھا ہے۔ متاخرین صرف قدیم فقہاء کی ترجیحات کی پیروی کر سکتے ہیں مگر غیر منصوص مسائل میں انھیں اجتہاد کرنے کا حق حاصل نہیں اب مذہب مدوّن ہو چکا ہے۔ کتابیں مرتب کی جا چکی ہیں۔ لہذا ہر حنفی المذہب کا کام صرف اتنا رہ گیا ہے کہ اسی ڈگر پر بے سوچے سمجھے چلتا جائے۔ لیکن اس مذہب جلیل سے وفا شعاری و خلوص کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پیرو متقدمین کے نقش قدم پر گامزن ہوں کیونکہ امت مسلمہ کے آخری دور کی اصلاح اسی انداز سے ہو سکتی ہے جیسے آغاز اسلام میں اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا گیا اور وہ یہ ہے کہ تخریج کا بند دروازہ بالکل کھول دیا جائے (اماموں سے) غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کیا جائے اور منصوص مسائل کی تنقیح و تہذیب عمل میں لائی جائے۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۵۲) صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ دیگر ترجیحی مسائل کو ان پر قیاس کرنا چاہیئے۔ (مصنف)

(۵۸)

حنفی مذہب کا شیوع اور اشاعت عام

حنفی مذہب کوفہ میں پیدا ہوا۔ امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد علماء نے بغداد میں اس کو پڑھا پڑھایا جب اس کی عام اشاعت ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا مصر و شام بلادِ روم وعراق اور ماوراء النہر تک وسیع ہوگیا۔

پھر عربی ممالک کی حدود سے نکل کر سرزمین ہند و چین میں پہنچ گیا۔ جہاں کوئی مذہب اس کا مزاحم نہ ہوسکا۔ اور ان ممالک کے دور افتادہ گوشوں میں اب تک ایک متفرد مذہب کی حیثیت سے زندہ ہے۔ ہند و چین کے مسلمان اب تک عبادات اور اپنی خانگی زندگی سے متعلقہ معاملات میں حنفی مذہب کے راجح اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔

شیوع کے اسباب وعوامل جب امام ابوحنیفہؒ کے اولین شاگرد امام ابو یوسفؒ، ہارون الرشید کے عہدِ خلافت میں منصبِ قضا پر فائز ہوئے تو حنفی مذہب نے سرکاری حیثیت حاصل کرلی جس سے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی ترقی ہوئی۔ ۱۷۰ھ کے بعد جب امام ابو یوسفؒ قاضی القضاۃ بنائے گئے تو خلافت عباسیہ کے تمام قاضی آپ کے تابع فرمان ہوتے۔ سب قاضی آپ کے حکم سے تعینات کئے جاتے اقصائے مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک تمام بلادِ اسلامیہ میں جو قاضی مقرر کئے جاتے وہ آپ کے انتخاب کردہ ہوتے تھے اور ظاہر ہے کہ آپ انہی لوگوں کو قاضی بنانا پسند کرتے جو طریقِ اجتہاد و فتویٰ میں ان کے ہمنوا ہوتے اور ان کا طریقِ استنباط وہی تھا جو امام ابوحنیفہؒ کا تھا

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہائے عراق کے افکار و آرا بلادِ اسلامیہ کے عوام میں پھیل گئے۔ البتہ اندلس میں مالکی مذہب اسی طرح حکومت کے زیر سایہ پھلا پھولا جیسے عراق میں حنفی مذہب۔ چنانچہ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں مذهبان انتشرا فی بدء امرهما بالریاسة الحنفی بالمشرق والمالکی بالاندلس ؎ دو مذہب اپنے ابتدائی دور میں حکومت کے سایہ میں پلے بڑھے۔ مشرق میں حنفی مذہب اور اندلس میں مالکی۔

جہاں جہاں عباسی خلافت کا تسلط غالب رہا وہاں حنفی فقہ کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ اور جہاں عباسی اثر و نفوذ میں کمی آتی گئی حنفی فقہ بھی ماند پڑ گئی۔ عراق کے گرد و نواح میں عباسی تسلط بڑے زوروں پر تھا۔ مشرقی ممالک میں بھی عباسیوں کو خاصہ اثر و رسوخ حاصل تھا۔ جب سیاسی اثر و نفوذ میں کمی واقع ہوئی تو اس کی جگہ دینی عز و وقار نے لے لی۔ ان دونوں قسم کے حالات میں عباسیوں کا اقتدار عب داب ضرور تھا جس سے حنفی مذہب مستفید ہو سکتا۔ چنانچہ عباسی خلفاء اس کی پشت پناہی کرتے تھے۔ اہلِ بغداد کا طبعی میلان بھی حنفی فقہ کی جانب تھا اور اس کی تائید و نصرت میں وہ بھی خلفاء کے دستِ راست بنے ہوئے تھے۔ جب شافعی مذہب بغداد میں پھیلنے لگا تو حنفی مذہب پر غالب نہ آ سکا۔ بلکہ حنفی فقہ ہی غالب رہی۔ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہؒ عباسی نے ابو حامد اسفرائنیؒ کے مشورہ سے علامہ بارزی شافعی کو قاضی بنا دیا۔ سارا بغداد بھڑک اٹھا۔ اہالیانِ بغداد دو گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں فتنہ فساد کا بازار گرم ہوا۔ کافی عرصہ تک یہ فتنہ فرو نہ ہوا۔ خلیفہ نے مجبوراً ارکانِ سلطنت کو جمع کیا اور انہیں یہ خط سنایا۔ "اسفرائنی نے خلیفہ کو اپنی امانت و شفقت کا یقین دلا کر خاصہ مقام حاصل کر لیا تھا حالانکہ یہ خیانت اور فریب کاری پر مبنی تھا۔ خلیفہ کو جب اس کے خبثِ باطن اور شر انگیزی کا علم ہوا اور پتہ چلا کہ یہ شخص خلیفہ کو حمایتِ احناف اور ان کو مناصبِ جلیلہ تفویض کرنے کے قدیم طریقہ سے ہٹانا چاہتا ہے حالانکہ خلیفہ کے آباؤ اجداد حنفیہ کے بڑے مؤید تھے تو اس نے البارزی

؎ القادر باللہ ابو العباس احمد بن اسحاق بن المقتدر باللہ متوفی ۴۲۲ھ تاریخ الخلفاء ص ۲۸۶ ـــ ۲۹۰ (ع - ح)

؎ علامہ ابو حامد احمد بن محمد اسفرائنی شافعیؒ متوفی ۴۰۶ھ طبقات الشافعیہ سبکیؒ ص ۲۴ - ۳۱ ج ۳ (ع - ح)

؎ وفیات الاعیان ص ۲۱۶ ج ۲ - (ع - ح)

کو اس منصب سے الگ کر دیا۔ اور پھر پرانے طریقہ کے مطابق احناف کو لطف و عنایت، آزادی اور اکرام اعزاز کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔"

عباسی خلافت کے زمانہ میں مشرق میں جو آزاد اسلامی حکومتیں قائم ہوئیں۔ وہ بھی حنفی مذہب کو عزو وقار کی نگاہ سے دیکھتی تھیں۔ مثلاً سلاجقہ اور آلِ بُویہ۔ کیونکہ ان سلطنتوں میں رائج اسلامی تہذیب حنفی فقہ کی اساس پر قائم تھی۔

دیگر اسباب و محرکات

یہ ہے مختصر اشارہ اس امر کی طرف کہ ابتدا میں مذہب حنفی کے اثر و نفوذ کا سبب حنفی قاضیوں کا تقرر تھا۔ لیکن ان سیاسی اثرات کے علاوہ کچھ دیگر اسباب بھی حنفی مذہب کی ہر دلعزیزی کا باعث تھے۔ مثلاً عام لوگوں کا حنفی مذہب سے مانوس ہو جانا یا علماء حنفیہ کی وہ مساعی جمیلہ جو انھوں نے اس مذہب کو مقبولِ عام بنانے میں سرانجام دیں۔ یا وہ مناظرات اور مباحثے جو حنفی فقہاء اور دیگر مذہب کے علماء و فقہاء کے مابین ہوتے رہے۔ چنانچہ جب سیاسی قوت کمزور پڑ گئی تو وہ علماء ہی کی جدوجہد تھی جس نے مختلف بلاد و امصار میں حنفی مذہب کو زندہ رکھا۔ اس ضمن میں علماء کی کوشش ایک منہج پر قائم نہیں رہی بلکہ رفتارِ زمانہ کے پیشِ نظر اس میں کبھی قوت رونما ہوئی اور کبھی کمزوری واقع ہوئی۔ جن بلاد و امصار میں علماء اثر و رسوخ کے حامل تھے وہاں یہ مذہب پھلا پھولا اور برگ و بار لایا لیکن جہاں علماء کمزور تھے وہاں مذہب بھی کمزور پڑ گیا۔ اب ہم ان بلاد کا ذکر کرتے ہیں جہاں یہ مذہب زندہ رہا۔ ہم پہلے بلادِ مغرب اور پھر مشرقی شہروں کا ذکر کریں گے۔

مغربی ممالک میں حنفی مذہب کی اشاعت

برِ اعظم افریقہ میں طرابلس، ٹیونس اور الجزائر کے ملکوں میں حنفی مذہب پہلے غالب نہ تھا۔ بلکہ وہاں اس کے برعکس حاملینِ حدیث و آثار کے مسلک کا زیادہ چرچا تھا جب کہ اسد بن فرات یہاں کا قاضی مقرر ہوا۔ اسد بن فرات امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے تلامذہ سے استفادہ کر چکا تھا۔ مگر اس کا میلانِ خاطر اہلِ عراق کی جانب تھا۔ چنانچہ انھوں نے حنفی مذہب پھیلانے کا یہاں کام کیا جس سے حنفیت کو اچھا خاصا فروغ حاصل ہو گیا جیسا کہ ابنِ فرحون لکھتے ہیں "۴۰۰ھ" تک حنفی مذہب افریقہ میں جاری رہا پھر ختم ہو گیا۔ افریقہ کے

مغرب کی جانب اندلس میں بھی قدیم زمانہ میں قدرے اس کی اشاعت ہوئی تھی[1] نیز مقدسی، احسن التقاسیم میں لکھتے ہیں: "جزیرہ سسلی کے رہنے والے حنفی تھے" مقدسی کا یہ بیان بھی ہے کہ انھوں نے بعض اہلِ مغرب سے پوچھا "حنفی مذہب تمہاری طرف کیونکر پہنچا حالانکہ تمہیں کبھی عراق جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔ انھوں نے بتایا جب وہب بن وہب[2]، امام مالکؒ سے علوم دینیہ حاصل کر کے آئے تو اسد بن عبداللہ نے اپنے مرتبہ اور وقار کی بنا پر ان سے اخذِ علم کرنے میں عار سمجھی اور امام مالکؒ سے تحصیل علم کے لیے مدینہ آئے۔ امام مالکؒ ان دنوں بیمار تھے۔ جب کافی مدت مدینہ میں اقامت گزیں رہے تو امام مالکؒ نے فرمایا ابن وہب کے پاس جائیے میں نے اپنا علم اس کے سپرد کر دیا ہے۔ تمہیں زحمتِ سفر گوارا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسد پر یہ بات بڑی گراں گزری۔ لوگوں سے پوچھا کہ دینی علم میں کسی اور کو بھی یہ مقام حاصل ہے؟ لوگوں نے بتایا کوفہ میں امام ابوحنیفہؒ کا نوجوان شاگرد جس کو محمد بن حسنؒ کہتے ہیں۔ ان کے پاس جائیے۔ اسد امام محمدؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام محمدؒ نے بڑی توجہ و رغبت سے پڑھانا شروع کیا۔ اور ان میں ذہانت و فطانت اور شوقِ علم کے آثار ملاحظہ کیے۔ جب کافی پڑھ چکے اور من مانی مراد پالی تو امام محمدؒ نے انہیں واپس مغرب بھیج دیا۔

جب اسد مغرب پہنچے تو نوجوان آپ کے یہاں آنے جانے لگے۔ اسد سے فقہی فروعات سن کر وہ محوِ حیرت ہو گئے اور ان سے ایسے ایسے علمی نکات اور مسائل سننے میں آئے جن سے ابنِ وہب بالکل آگاہ نہ تھے۔ لاتعداد لوگوں نے ان سے اکتسابِ

[1] الدیباج ص ۱۲۰ [2] علامہ محقق احمد تیمور پاشا مرحوم، مقدسی کی اس خبر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کسی شخص نے امام مالکؒ کے تلامذہ میں وہب بن وہب کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ عبداللہ بن وہب نے آپ سے استفادہ کیا تھا مگر وہ مغرب کی طرف نہیں گئے۔ بلکہ مصر کے رہنے والے تھے اور وہیں وفات پائی۔ اسد بن عبداللہ کی جگہ ابوعبداللہ صحیح ہے، اس سے مراد اسد بن فرات ابوعبداللہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن وہب سے مراد عبداللہ ہے۔ ابن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی ہو گی نہ کہ مغرب میں (مصنف)

علم وادب کیا اور اس طرح حنفی فقہ نے مغرب میں فروغ پایا۔

پھر میں نے پوچھا کہ اندلس میں حنفی مذہب کیونکر اشاعت پذیر نہ ہو سکا۔ جب کہ وہاں نشر واشاعت کے وسائل کچھ کم نہ تھے؟

جواب میں کہا گیا کہ ایک مرتبہ دو فریق سلطان کے سامنے جھگڑنے لگے۔ سلطان نے پوچھا "ابوحنیفہؒ کہاں کے رہنے والے تھے"؟ لوگوں نے کہا۔ کوفہ کے۔" سلطان نے پوچھا "امام مالکؒ کہاں اقامت گزیں تھے؟" جواب دیا گیا "مدینہ میں" سلطان نے کہا "عالم دارالہجرت ہمارے لیے کافی ہیں۔ دوسرے کسی کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سلطان نے تمام حنفی علماء کو اپنے سلطنت کی حدود سے نکال دیا۔ کہنے لگا "میں اپنی سلطنت میں دو مذہب پسند نہیں کرتا۔"

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسد بن فرات نے مغرب میں حنفی فقہ کو شائع کیا۔ یہ مسلک اندلس میں بھی رائج ہوا۔ مگر دیرپا ثابت نہ ہو سکا ۴۰۰ھ کے بعد حنفی مذہب مغربی ممالک میں کمزور پڑ گیا۔ اور ان ممالک میں اس کی یاد باقی نہ رہی۔

مصر میں حنفی فقہ کی اشاعت

رہا مصر تو یہ خلیفہ مہدی کے عہد خلافت میں حنفی فقہ سے روشناس ہوا خلیفہ کے حکم سے اسماعیل بن الیسع کوفی، مصر کے قاضی مقرر ہوئے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی طرح اوقاف کو باطل قرار دیتے تھے۔ فقہاء مصر اس کے خلاف تھے۔ لیث بن سعد ایک مرتبہ ان کے یہاں آئے۔ اور کہا "میں آپ سے مناظرہ کرنا چاہتا ہوں"۔ اسماعیل بولے "کس مسئلہ میں؟" لیث کہنے لگے "اوقاف کو باطل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء اربعہؓ، حضرت زبیرؓ اور دیگر صحابہؓ نے وقف کو جائز قرار دیتے تھے"۔ لیث بن سعد نے خلیفہ مہدی کے نام ایک خط میں تحریر کیا۔ "آپ نے ہم پر ایک ایسے شخص کو والی بنا کر بھیجا ہے جو روپے پیسے کے بارے میں قابل اعتماد ہے مگر سنت رسولؐ سے دھوکہ کرتا ہے"۔ یہ خط پڑھ کر مہدی نے اسماعیل کو قضا کے عہدہ سے معزول کر دیا۔[1]

---

[1] الرحمۃ الغیثیہ بالترجمۃ اللیثیہ در مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۲۲ ج ۲

جب تک عباسی خلفاء مصر پر قابض رہے وہاں حنفی فقہ غالب رہی۔ مگر کسی حال میں مصریوں میں حنفی فقہ کو وہ قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا جو مشرقی ممالک میں تھا۔ بلکہ اہلِ مصر زیادہ تر شافعی مذہب سے وابستہ تھے کیونکہ امام شافعیؒ کے مصر میں عرصہ دراز تک اقامت گزیں رہنے کی وجہ سے مصری لوگ شافعی مذہب سے بہت متاثر تھے یا مالکی فقہ کے گرویدہ تھے۔ کیونکہ امام مالکؒ کے بہت سے تلامذہ مثلاً ابن وہب اور ابن عبدالحکم وغیرہ مصر میں سکونت پذیر تھے۔

مصر میں حنفی قاضیوں کے علاوہ مالکی اور شافعی مسلک کے علماء بھی منصبِ قضا پر فائز ہوا کرتے تھے۔ گویا مصر میں قضا کا عہدہ تینوں فقہی مکاتبِ خیال یعنی مالکی، شافعی اور حنفی علماء کے مابین مشترک تھا۔ کبھی ایک فرقہ کا قاضی کا تقرر ہوتا اور کبھی دوسرے کا۔ یکے بعد دیگرے یہ فقہاء منصبِ قضا پر فائز ہوتے رہے، جب فاطمی خلفاء، مصر کے تخت پر متمکن ہوئے تو انہوں نے شیعہ اسماعیلیہ مذہب کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی، پھر شیعہ میں سے بھی قاضی مقرر کئے جانے لگے۔ تاہم دوسرے فقہی مذاہب کو انہوں نے ختم نہیں کیا بلکہ وہ بھی موجود رہے اور مصر میں لوگ اپنے اپنے مسلک کے مطابق عبادات بجا لاتے رہے۔ ارکان سلطنت عموماً اختلافی مسائل میں چشم پوشی سے کام لیتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ تمام مساجد میں، جامع ہوں یا غیر جامع باجماعت نماز تراویح کی اجازت دیتے تھے۔ کسی فرقہ کو بغض و عداوت کی نگاہ سے نہ دیکھتے۔

مگر رواداری کے ان جذبات کے باوجود فاطمی خلفاء حنفی مذہب کو پنپنے کا موقع نہ دیتے تھے۔ کسی دوسری فقہ کے خلاف انہوں نے یہ رویہ اختیار نہ کیا۔ بلکہ بعض دفعہ انہوں نے مالکی اور شافعی قاضی از خود مقرر کئے۔ مصر میں عموماً چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ میں سے اور دو سنیوں میں سے۔ ایک شیعہ قاضی اسماعیلیہ میں سے ہوتا اور دوسرا امامیہ میں سے۔ سنی قاضیوں میں سے ایک شافعی ہوتا اور دوسرا مالکی۔

فاطمی خلفاء اس لیے حنفی فقہ کے دشمن تھے اور مذاہبِ اربعہ میں سے خاص طور پر اس کے خلاف نبرد آزما رہتے تھے کہ عباسی خلفاء کا سرکاری مذہب حنفی تھا مصر میں حنفی مذہب کا فروغ زیادہ تر عباسی اثر و رسوخ کا مرہونِ منت تھا۔ فاطمی یہ کیسے طرح گوارا نہ کر

سکتے تھے کہ مصر میں عباسی پروپاگنڈا رائج ہو۔ یہی وجہ تھی کہ حنفی مذہب سے ان کو ایک طرح کی چڑ تھی، وہ اس کی قدر و قیمت کے گھٹانے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے۔

جب مصر میں ایوبی سلطنت قائم ہوئی تو سلاطین نے شافعی اور مالکی فقہ کو از سرِ نو فروغ دیا۔ مالکی اور شافعی فقہ پڑھانے کے لیے مدارس قائم کیے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی شافعی مسلک سے وابستہ تھے۔ مصریوں میں مالکی فقہ کا رواج تھا۔ جب شام میں نور الدین شہید برسرِ اقتدار آئے۔ وہ حنفی تھے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے مناقب پر ایک کتاب بھی تصنیف کی ہے۔ انہوں نے شام میں حنفی مذہب پھیلایا۔ پھر شام سے یہ مذہب مصر پہنچا۔ اس مرتبہ یہ مذہب عوام میں پھیلا مگر اسے سرکاری حیثیت حاصل نہ ہوئی۔ قبل ازیں عباسی دور میں حنفی فقہ سرکاری مذہب کی حیثیت رکھتی تھی مگر مصر کے عوام میں مقبول نہ تھی۔

جب مصر میں حنفی فقہ مقبولِ عام ہوئی اور سلطان صلاح الدین کو عباسی خلافت سے روابط استوار کرنے کا خیال پیدا ہوا تو انہوں نے قاہرہ میں احناف کے لیے مدرسہ سیوفیہ قائم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب عام طور سے مصریوں میں پھیلنے لگا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو اس میں ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کا انتظام کیا گیا۔ پھر مملوک سلاطین کے زمانہ میں ایسے مدارس بڑی کثرت سے تعمیر کیے جانے لگے۔ دونوں مملوک سلطنتوں کے زمانہ میں چار قاضی ہوا کرتے تھے، جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔

جب عثمانی ترک مصر پر قابض ہوئے تو سب قاضی احناف میں سے تعینات کیے جانے لگے۔ کثیر التعداد طلبا حنفی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے اور فقہ حنفی نے اس سے بڑا فروغ پایا اور ابتدائی دور کی طرح حنفی مذہب کو پھر سرکاری سرپرستی نصیب ہوئی اور احکام و فتاویٰ اسی فقہ کی روشنی میں صادر کیے جانے لگے۔

حنفی فقہ اور بلادِ شام

اب ہم ملک شام اور اس کے قرب و جوار کا رخ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ حنفی مذہب وہاں جگہ بنا چکا تھا اور جو سلاطین کہ مصر و شام کے حاکم تھے۔ وہ جس طرح مصر میں حنفی مذہب سے سرد مہری برت رہے تھے شام میں بھی انہوں نے ایسا ہی کرنا چاہا مگر مصر کے برعکس شام میں ان کی روش کا کچھ فائدہ نہ ہوا اس لیے

کہ حنفی مذہب اہالیانِ شام میں اشاعت پذیر ہو چکا تھا۔ اور حکومت کی پشت پناہی اور سرپرستی کا محتاج نہ تھا۔

مشرقی ممالک میں حنفی فقہ کو عروج جہاں تک بلادِ مشرق، عراق، خراسان، سیستان اور ماوراء النہر کا تعلق ہے احناف کی ان میں بڑی کثرت تھی۔ ان ممالک میں صرف شوافع ہی ان کے حریفِ مقابل تھے اور کبھی کبھی ان میں رسہ کشی بھی ہو جاتی تھی۔

مسجدوں، امراء کی مجلسوں اور عوام کی محفلوں میں حنفیوں اور شافعیوں کے مابین مجالس مناظرہ منعقد ہوتیں۔ ان مجادلات کی بنا پر علم فقہ اور فن بحث و مناظرہ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ مگر بحث و جدل سے تعصب کی روح جاگ اٹھی۔ ایک دوسرے کے خلاف لعن طعن کا بازار گرم ہوا اور آگے چل کر یہ مذہبی تعصب، فقہی تعطل و جمود کا باعث بنا۔

روسی ترکستان اور فارس آرمینیہ، آذربائیجان، تبریز، رے اور اہواز کے رہنے والوں میں حنفی مذہب کا بڑا غلبہ رہا۔ ملک فارس میں پہلے احناف کی بڑی کثرت تھی۔ پھر اثنا عشری شیعہ کو وہاں غلبہ حاصل ہوا۔

ہند و پاک ہندوستان میں بھی تقریباً حنفی مذہب ہی کا سکہ جاری ہے۔ شافعی مذہب دوسرے درجہ پر ہے۔ شوافع کی تعداد ہندوستان میں ایک ملین کے قریب قریب

---

[1] برصغیر ہند و پاک کے اہل السنۃ والجماعۃ میں اکثریت تو بلاشبہ حنفیہ کی رہی ہے۔ لیکن مقدسی کی احسن التقاسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اہلِ حدیث کے حامل بھی تھوڑے سے بہت، قدیم سے یہاں موجود چلے آ رہے ہیں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کے عہد میں بھی موجود تھے۔ خود شاہ صاحب بھی جہاں تک فقہیات کا تعلق ہے تقریباً مذہب اہلِ حدیث ہی کے داعی تھے۔ ان کے مجاہد پوتے مولانا شاہ اسماعیل شہید نے توحید خالص اور فقہیات کی حد تک مسلک اہلِ حدیث کی مستقل داغ بیل ڈال دی۔ چنانچہ جب سے اب تک جماعت اہلِ حدیث ترقی پذیر ہے اور اس کی تعداد کئی ملین تک پہنچ چکی ہے۔ شوافع پاکستان میں اگر ہوں گے بھی تو بہت کم۔ البتہ ہندوستان میں ساحل سندر اور جنوبی ہند کے شہروں میں موجود ہیں پس سمجھنا چاہیئے کہ برصغیر کے اہلِ سنت میں دوسرا نمبر جماعت اہلِ حدیث کا ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۷۶۲)

ہے۔ باقی سب احناف ہیں۔ چین میں چالیس ملین سے زیادہ مسلمان بستے ہیں۔ ان میں سے اکثر حنفی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔

علی ہذا القیاس یہ مذہب مشرق و مغرب تک پھیل گیا۔ اس کے متبعین کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اگر حنفی فقہ میں تخریج کا دروازہ کھول دیا جائے تو اب بھی علماء اس کے قواعد سے ایسے احکام استنباط کر سکتے ہیں جو اس کائناتِ ارضی پر بسنے والے تمام بنی نوع آدم کے لیے یکساں طور پر سازگار ہوں۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۶۱) كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا (۱۴-۲۴-۲۵)

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد وآله واصحابه واتباعه وسلم تسلیما کثیرا کثیرا۔ وانا العاجز ابو الطیب محمد عطاء الله حنیف بھوجیانی کان الله له (لاھور)

بار دوم ——— ۱۹۸۱ء

ملک سنز۔ کارخانہ بازار۔ فیصل آباد (پاکستان)

مراجع ومصادر

تحقیق وتنقیح اور تعلیقات میں جن کی طرف مراجعت کی گئی

اکام النفائس — مولانا عبدالحی ۱۳۰۴ھ — مصطفائی لکھنؤ ۱۲۹۳ھ

ابطال الاستحسان (درضمن کتاب الام) — طبع مصر

اتحاف النبلاء — نواب سید محمد صدیق حسن خاں ۱۳۰۷ھ — نظامی کانپور ۱۲۸۸ھ

آداب الشافعی ومناقبہ — حافظ ابو محمد عبدالرحمان ابن ابی حاتم ۳۲۷ھ — السعادہ مصر ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء

احکام القرآن — ابوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی مالکی ۵۴۳ھ — طبع جدید مصر ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء

الاحکام فی اصول الاحکام — علی بن محمد الآمدی ۵۰۳ھ — مطبعۃ المعارف مصر ۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۴ء

الاحکام فی اصول الاحکام — حافظ علی بن محمد ابن حزم ۴۵۶ھ — مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۴۷ھ

ارشاد الفحول — امام محمد بن علی الشوکانی ۱۲۵۰ھ — مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۲۷ھ

ازالۃ الخفاء — شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ — صدیقی بریلی ۱۲۸۶ھ

الاعتصام — ابراہیم بن موسیٰ شاطبی ۷۹۰ھ — مصطفیٰ محمد مصر

اعلام الموقعین — حافظ ابن القیم ۷۵۱ھ — منیریہ مصر

اقامۃ الدلیل — امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ (فتاویٰ کے ساتھ) — کردستان علمیہ مصر ۱۳۲۹ھ

الانتقاء فی الائمۃ الثلاثۃ الفقہاء — حافظ یوسف بن عبدالبر القرطبی ۴۶۳ھ — القدسی قاہرہ ۱۳۵۰ھ

الانصاف فی بیان سبب الاختلاف — شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ — مجتبائی دہلی ۱۹۳۵ء

ایضاح الدلالہ امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ
(در مجموعۃ الرسائل المنیریہ ج ۲) منیریہ مصر ۱۳۴۳ھ
ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون
اسماعیل پاشا مطبعۃ البھیۃ استنبول ۱۳۶۴ھ ۱۹۴۵ء
باجی شرح مؤطا قاضی ابوالولید باجی ۴۹۴ھ
مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۳۱ھ
بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد ۵۹۵ھ مصر
البدایہ والنہایہ حافظ اسماعیل ابن کثیر ۷۷۴ھ
مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۵۱ھ ۱۹۳۲ء
بستان المحدثین شاہ عبدالعزیز ۱۲۳۹ھ
بلوغ المرام حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
تانیب الخطیب محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
تاریخ بغداد حافظ احمد بن علی الخطیب البغدادی ۴۶۳ھ
مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۴۹ھ
تاریخ التشریع الاسلامی علامہ محمد الخضری مرحوم مصر
تاریخ الجہمیہ والمعتزلہ جمال الدین قاسمی ۱۳۳۲ھ
المنار مصر ۱۳۳۱ھ
تاریخ الخلفاء حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ مجتبائی دہلی
تبییض الصحیفہ حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ
(مطبوعہ در ضمن رسائل تسعہ) دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۱۷ھ
تقریب (مع تدریب الراوی) امام نووی
تدریب الراوی حافظ سیوطی ۹۱۱ھ طبع جدید مصر ۱۳۷۹ھ ۱۹۵۹ء
تعجیل المنفعہ حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ

دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ
تفسیر ابن کثیر حافظ ابن کثیر ۷۷۴ھ المنار مصر ۱۳۱۳ھ
تفسیر جامع البیان امام محمد بن جریر الطبری ۳۱۰ھ
طبع جدید مصطفی البابی ۱۳۷۳ھ ۱۹۵۴ء
تفسیر کشاف محمود بن عمر الزمخشری ۵۲۸ھ
بولاق مصر ۱۳۱۸ھ
تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۱۲۲۵ھ دہلی
التفہیمات الالٰہیہ شاہ ولی اللہ ۱۱۷۶ھ
مدینہ بجنور (ہند) ۱۳۵۵ھ ۱۹۳۶ء
تلخیص الحبیر حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
انصاری دہلی ۱۳۱۵ھ
تنقیح الرواۃ فی تخریج احادیث المشکوٰۃ
مولانا احمد حسن دہلوی ۱۳۳۸ھ انصاری دہلی ۱۳۳۵ھ
توجیہ النظر علامہ طاہر الجزائری ۱۳۳۸ھ
جمالیہ مصر ۱۳۲۹ھ ۱۹۱۰ء
تہذیب تاریخ دمشق عبدالقادر بن احمد بدران ۱۳۴۶ھ
مطبعۃ الروضۃ الشام ۱۳۳۲ھ
تہذیب التہذیب حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۷ھ
جامع بیان العلم وفضلہ ابن عبدالبر ۴۶۳ھ منیریہ مصر
جامع ترمذی امام ترمذی ۲۷۹ھ مجتبائی دہلی
جامع العلوم (دستور العلماء) عبدالنبی احمد نگری ۱۱۴۴ھ ۱۷۳۱ء
دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ

جامع مسانید امام اعظم محمد بن محمود خوارزمی سنہ ۶۶۵ھ
دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۳۲ھ
الجواہر المضیہ عبد القادر بن احمد القرشی سنہ ۷۷۵ھ
دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۳۲ھ
حجۃ اللہ البالغہ شاہ ولی اللہ دہلوی سنہ ۱۱۷۶ھ منیریہ مصر ۱۳۵۲ھ
حیات امام احمد بن حنبل اردو محمد ابو زہرہ
المکتبہ السلفیہ لاہور سنہ ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۶ء
حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ محمد ابو زہرہ
المکتبہ السلفیہ لاہور سنہ ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء
الدیباج المذہب ابراہیم بن علی ابن فرحون
مالکی سنہ ۷۹۹ھ مصر سنہ ۱۳۵۱ھ
ذیل الجواہر المضیئہ ملا علی قاری سنہ ۱۰۱۴ھ
(الجواہر المضیہ کے آخر میں)
الرحمۃ الغیثیہ بالترجمۃ اللیثیہ حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
(در ضمن مجموعۃ الرسائل المنیریہ) منیریہ مصر سنہ ۱۳۴۳ھ
الرسالہ امام محمد بن ادریس سنہ ۲۰۴ھ
مصطفی البابی مصر سنہ ۱۳۵۸ھ
رسالہ خلق افعال العباد حضرت امام بخاری سنہ ۲۵۶ھ
(در مجموعہ اعلام اہل العصر) انصاری دہلی سنہ ۱۳۰۶ھ
رفع الملام ابن تیمیہؒ سنہ ۷۲۸ھ
(در ضمن مجموعہ رسائل صغریٰ)
الروض الباسم محمد بن ابراہیم یمانی سنہ ۸۴۰ھ منیریہ مصر
روضۃ الناظر موفق ابن قدامہ مقدسی سنہ ۶۲۰ھ سلفیہ مصر سنہ ۱۳۴۲ھ

زاد المعاد حافظ ابن القیمؒ المطبعۃ المصریہ سنہ ۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۸ء
زرقانی شرح موطا محمد زرقانی سنہ ۱۱۲۲ھ
المطبعۃ السعادہ مصر سنہ ۱۳۳۱ھ
سعایہ شرح الشرح الوقایہ مولانا محمد عبد الحی لکھنوی سنہ ۱۳۰۴ھ
مصطفائی لکھنؤ سنہ ۱۳۰۸ھ
سنن ابن ماجہ امام محمد بن یزید سنہ ۲۷۳ھ مصر سنہ ۱۳۴۹ھ
سنن ابو داؤد امام ابو داؤد سنہ ۲۷۵ھ (عون المعبود
کے ساتھ مطبوع) انصاری دہلی سنہ ۱۳۲۲ھ
سنن بیہقی حافظ ابو بکر احمد بن الحسین البیہقی سنہ ۴۵۸ھ
دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۵۵ھ
سنن دارقطنی حافظ علی بن عمر دارقطنی سنہ ۳۵۸ھ
انصاری دہلی سنہ ۱۳۱۰ھ
سنن نسائی امام احمد بن شعیب نسائی سنہ ۳۰۳ھ
المکتبۃ السلفیہ لاہور سنہ ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۶ء
سیرۃ النعمان مولانا شبلی سنہ ۱۹۱۴ء
مجتبائی دہلی سنہ ۱۹۱۲ء
"الشافعی" محمد ابو زہرہ مطبوعہ احمد مخیمر سنہ ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء
شرح تنقیح الفصول احمد قرافی سنہ ۶۸۴ھ خیریہ مصر سنہ ۱۳۰۶ھ
شرح الجامع الصغیر عبد الرؤف مناوی سنہ ۱۰۳۱ھ مصر سنہ ۱۳۵۶ھ
شرح خمسین حافظ ابن رجب سنہ ۷۹۵ھ امرتسر ہند
شرح الطحاویہ فی العقیدۃ السلفیہ ابن العز الحنفی
مطبعۃ سلفیہ مصر سنہ ۱۳۴۹ھ
شرح عقیدہ سفارینی محمد بن احمد سفارینی حنبلی سنہ ۱۱۸۸ھ

المنار مصر ۱۳۲۳ھ

شرح العمدہ ابن دقیق العید ۷۰۲ھ

منیریہ مصر ۱۳۴۴ھ

شرح فقہ اکبر ملا علی قاری حنفی ۱۰۱۴ھ

مجتبائی دہلی ۱۳۴۸ھ

شرح معانی الآثار امام طحاوی ۳۲۱ھ مصطفائی ہند ۱۳۰۱ھ

شرح وقایہ عبید اللہ بن مسعود ۷۴۷ھ لاہور ۱۳۳۲ھ

صحۃ مذہب اہل المدینہ امام ابن تیمیہ ــــ بغداد

صحیح بخاری امام محمد بن اسماعیل البخاری ۲۵۶ھ

اصح المطابع دہلی

صحیح مسلم امام مسلم ۲۶۱ھ اصح المطابع دہلی

الصواعق المرسلہ ابن القیم ۷۵۱ھ المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۸ھ

ضحی الاسلام احمد امین مصری مصر

طبقات الشافعیۃ الکبری عبد الوہاب بن علی السبکی

۷۷۱ھ حسینیہ مصر ۱۳۲۴ھ

ظہر الاسلام احمد امین مصری مصر

عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید شاہ ولی اللہ

دہلوی ۱۱۷۶ھ مجتبائی دہلی ۱۳۴۴ھ

عینی شرح بخاری محمود بن احمد عینی ۸۵۵ھ

بولاق مصر

غایۃ الامانی ابو المعالی السلامی الشافعی

طبع مصر تاریخ تصنیف ۱۳۲۵ھ

فتاوی ابن تیمیہ کردستان علمیہ مصر ۱۳۲۹ھ

فتاوی عزیزیہ شاہ عبد العزیز ۱۲۳۹ھ مجتبائی دہلی ۱۳۱۱ھ

فتح الباری شرح صحیح بخاری ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ

انصاری دہلی ۱۳۰۳ھ

فتح المغیث حافظ سخاوی ۹۰۲ھ انوار محمدی لکھنؤ ۱۳۰۳ھ

فجر الاسلام احمد امین مصری مصر

الفرق بین الفرق امام عبد القاہر بغدادی ۴۲۹ھ

مصر ۱۳۲۸ھ

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ملا عبد العلی بن نظام الدین

بحر العلوم ۱۲۲۵ھ نولکشور لکھنؤ ۱۲۹۵ھ ۱۸۷۸ء

الفوائد البہیہ فی طبقات الحنفیہ مولانا محمد عبد الحی

لکھنوی ۱۳۰۴ھ یوسفی لکھنؤ ۱۳۱۱ھ

الفہرست ابن الندیم محمد بن اسحاق البغدادی رحمانیہ مصر ۱۳۴۸ھ

فیض الباری مولانا انور شاہ ۱۳۵۲ھ حجازی قاہرہ ۱۳۵۷ھ

قرۃ العینین شاہ ولی اللہ ۱۱۷۶ھ مجتبائی دہلی ۱۳۱۰ھ

قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار مولانا عبد الحلیم لکھنوی ۱۲۸۵ھ ۱۸۶۵ء

قواعد الاصول صفی الدین عبد المومن بن عبد الحق حنبلی ۷۲۹ھ

(در مجموعہ متون اصولیہ) طبع دمشق

کتاب الآثار امام محمد لاہور ۱۳۲۶ھ

کتاب الاسماء والصفات احمد بن الحسین البیہقی ۴۵۸ھ

انوار احمدی الہ آباد ۱۳۱۳ھ

کتاب الام امام شافعی ۲۰۴ھ بولاق مصر ۱۳۲۶ھ

کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی و مقدمۃ

عبد الرحیم بن محمد الخیاط ۳۰۰ھ

کتاب الخراج   امام ابو یوسف   سلفیہ مصر ۱۳۵۲ھ

کشف الاسرار شرح اصول بزدوی   عبدالعزیز بخاری حنفی سنہ ۷۳۰ھ   آستانہ ۱۳۰۷ھ

کشف الظنون   حاجی خلیفہ مصطفی ابن عبداللہ سنہ ۱۰۶۷ھ   استنبول ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء

الکفایہ فی علم الروایہ   حافظ احمد بن علی الخطیب سنہ ۴۶۳ھ   دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۵۷ھ

لسان المیزان   حافظ ابن حجر عسقلانی سنہ ۸۵۲ھ   دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۲۹ھ

"مالک"   محمد ابو زہرہ   مطبع احمد مخیمر سنہ ۱۹۵۲ھ

مجلہ معارف   اعظم گڑھ ہند

مجمع بحار الانوار   علامہ محمد طاہر فتنی سنہ ۹۸۶ھ   نولکشور لکھنؤ سنہ ۱۲۸۳ھ

مجمع الزوائد   حافظ نور الدین علی الہیثمی سنہ ۸۰۷ھ   القدسی سنہ ۱۳۵۲ھ

مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ   مطبعہ قیمہ بمبئی سنہ ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۴ء

مجموعہ رسائل خمسہ   مولانا عبدالحی لکھنوی سنہ ۱۳۰۴ھ

مجموعہ رسائل صغریٰ   امام ابن تیمیہ   طبع مصر

مجموعۃ الرسائل والمسائل   امام ابن تیمیہ سنہ ۷۲۸ھ   المنار مصر

المحلی   حافظ علی بن احمد بن حزم سنہ ۴۵۶ھ   منیریہ مصر سنہ ۱۳۴۷ھ

المدونۃ فی مذہب الامام مالک   خیریہ مصر سنہ ۱۳۲۴ھ

المذاہب الاسلامیہ   محمد ابو زہرہ   مطبعہ نموذجیہ مصر

مروج الذہب   ابو الحسن علی بن الحسین المسعودی سنہ ۳۴۶ھ   مطبعہ بہیہ مصر سنہ ۱۳۴۶ھ

مسند امام احمد   امام احمد بن محمد بن حنبل سنہ ۲۴۱ھ   دار المعارف مصر بتحقیق احمد شاکر

مشکوٰۃ المصابیح   محمد بن عبداللہ الخطیب   اصح المطابع دہلی

مصفی شرح موطا   شاہ ولی اللہ سنہ ۱۱۷۶ھ   دہلی سنہ ۱۳۴۷ھ

معالم السنن   محمد بن محمد الخطابی سنہ ۳۸۸ھ   مطبعہ علمیہ حلب سنہ ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۲ء

المعتصر من المختصر   یوسف حنفی   دائرۃ المعارف سنہ ۱۳۶۲ھ

معرفۃ علوم الحدیث   امام حاکم محمد بن عبداللہ سنہ ۴۰۵ھ   طبع مصر سنہ ۱۹۳۷ھ

المغنی   عبداللہ بن احمد ابن قدامہ مقدسی سنہ ۶۳۰ھ   المنار مصر سنہ ۱۳۴۸ھ

مفتاح السعادہ   طاش کبری زادہ سنہ ۹۶۲ھ   دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سنہ ۱۳۲۹ھ

المقاصد الحسنہ   محمد بن عبدالرحمان سخاوی سنہ ۹۰۲ھ   مصر سنہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۶ء

مقالات الاسلامیین   ابو الحسن اشعری سنہ ۳۳۰ھ   النہضۃ المصریہ سنہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء

المقدمات الممہدات   محمد بن احمد ابن رشد الحفید سنہ ۵۹۵ھ   مطبعہ خیریہ مصر سنہ ۱۳۲۴ھ

مقدمہ ابن خلدون — عبدالرحمان ابن خلدون ۸۰۸ھ
ازہریہ مصر ۱۳۴۸ھ / ۱۹۳۰ء

مقدمہ ابن الصلاح — حافظ ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن ۶۴۳ھ — مطبعہ قیمہ ۱۳۵۷ھ بمبئی
۱۲۴۴ء

الملل والنحل — محمد بن عبدالکریم شہرستانی ۵۴۸ھ
مطبعہ حجازی القاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۸ء

مناقب الامام ابی حنیفہؒ — الموفق المکی ۵۶۸ھ — دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن

مناقب الامام ابی حنیفہؒ — ابن البزازی ۸۲۷ھ — 〃 〃 〃 〃

المنتقیٰ — امام عبدالسلام ابن تیمیہؒ ۶۵۳ھ
رحمانیہ مصر ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۱ء

منہاج السنۃ — امام ابن تیمیہؒ ۷۲۸ھ
بولاق مصر ۱۳۲۲ھ

الموافقات — ابراہیم بن موسیٰ شاطبی ۷۹۰ھ
تجاریہ مصر

موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول
(منہاج السنۃ کے حاشیہ پر)

موطا — امام مالک بن انسؒ ۱۷۹ھ
مجتبائی دہلی ۱۳۰۷ھ

میزان الاعتدال — حافظ ابوعبداللہ محمد بن احمد ذہبی ۷۴۰ھ — مطبعۃ السعادہ
مصر ۱۳۲۵ھ

النافع الکبیر من یطالع الجامع الصغیر — مولانا محمد عبدالحی ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء (در مجموعہ رسائل) طبع لکھنؤ

نصب الرایہ — حافظ عبداللہ بن یوسف زیلعی ۷۶۱ھ
طبع جدید مصر ۱۳۵۷ھ

نہج البلاغہ — شریف رضی موسوی ۴۰۴ھ
مطبعۃ الاستقامۃ مصر

نبراس شرح شرح عقائد — علامہ عبدالعزیز فرہاری
ملتانی قبل ۱۲۴۰ھ — ہاشمی میرٹھ ۱۳۱۳ھ

نیل الاوطار — محمد بن علی شوکانی ۱۲۵۰ھ
المنیریہ مصر ۱۳۴۴ھ

وفیات الاعیان (تاریخ ابن خلکان) — احمد بن خلکان ۶۸۱ھ — میمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ

واحد تقسیم کار